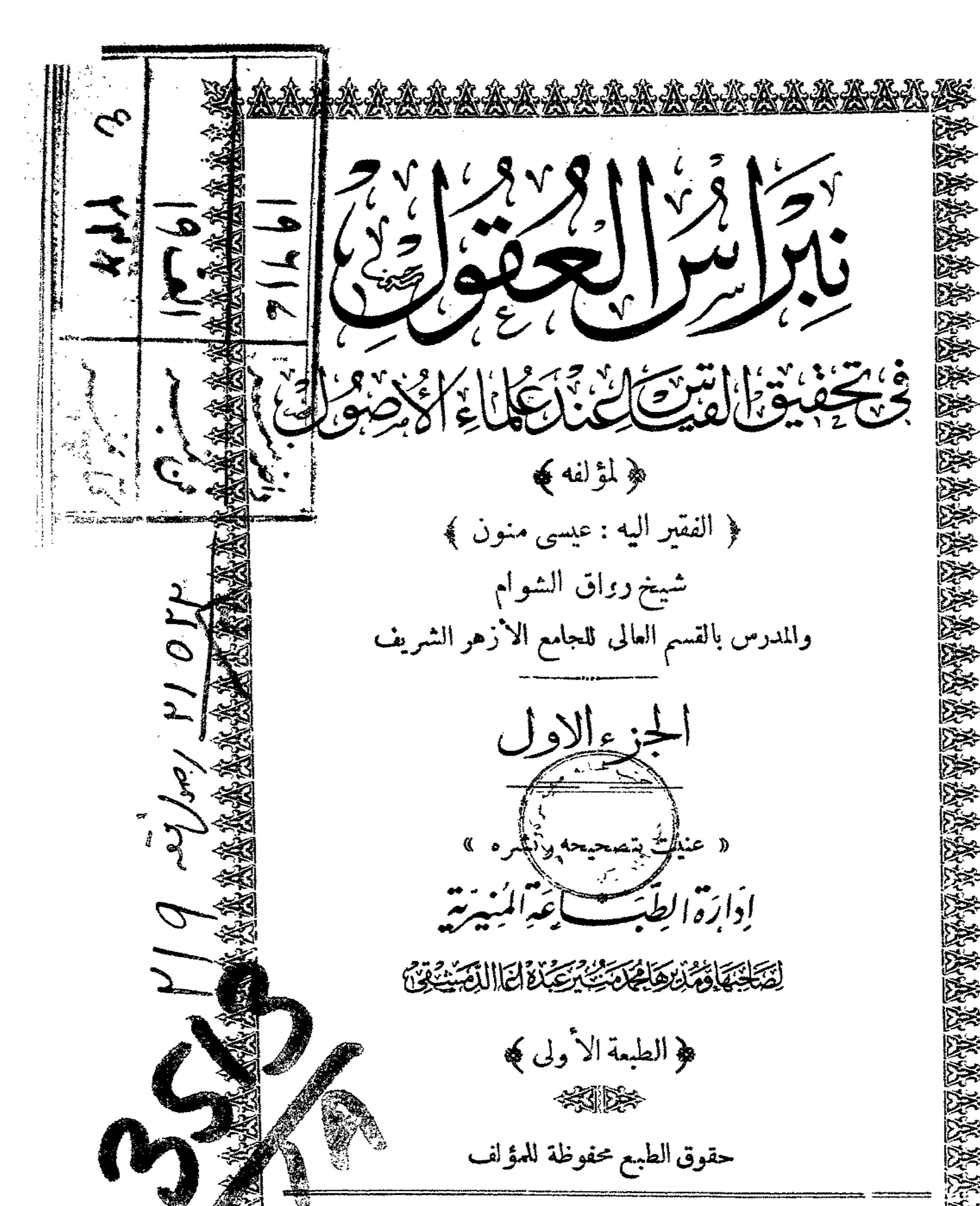


نبراس العقول

في تحقيق القياس عند علماء الأصول

﴿ لمؤلفه ﴾

﴿ الفقير اليه : عيسى منون ﴾

شيخ رواق الشوام

والمدرس بالقسم العالي للجامع الأزهر الشريف

الجزء الاول

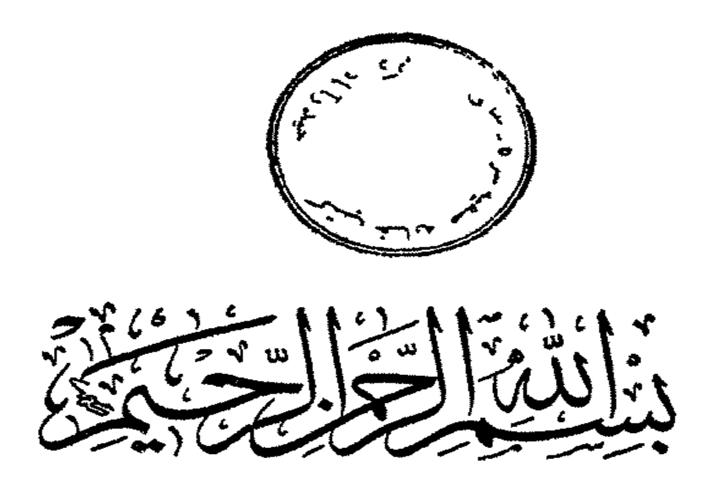
« عنيت بتصحيحه ونشره »

إدارة الطباعة المنيرية

لصاحبها ومديرها محمد منير عبده اغا الدمشقي

﴿ الطبعة الأولى ﴾

مطبعة التضامن الأخوي { اصاحبها : (حافظ محمد داود) بسيدنا الحسين
بشارع كفر الزغاري عطفة الشماع نمرة ٨ بمصر }



بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك اللهم ياذا الجلال والجمال * يا مبدع الكائنات على غير مثال * خلقت الخلق لحكم بالغة * وأفضت عليهم نعمك السابغة * فميزت بنى الانسان * من بين أفراد الحيوان * بالعقل والتدبير * والتميز والتفكير * ومع هذه النعمة العظمى لم تتركهم سدى * يموج بعضهم فى بعض على غير هدى * بل بعثت لهم الرسل الكرام * وختمتهم بسيد الانام * وجعلت لكل أمة منهم شرعة ومنهاجا * وختمتها بالشريعة الغراء فكانت من بين الشرائع سراجا وهاجا * تلك الشريعة التي لا يقاس بها شريعة ولا يعاد لها نظام * لانك قد تفضلت فجعلتها صالحة لكل زمان ومكان شاملة لجميع الانام *

ونشكرك جعلتنا من خدام هذه الشريعة السمحة * وتفضلت علينا وشرفتنا بهذه المنحة * ووفقتنا لأن نجد ونجتهد مع الاحكام فى الوصول الى محصول أصولها ومجموع فروعها * وأن نبالغ في الكبد مع تتبع البرهان والسير على المنهاج السوى لمعرفة مناط أحكامها والوقوف على أسرارها وحكمها * ومحضت لنا حب الاتباع * وبغض الابتداع * فسلكنا سبيل الأئمة الاخيار * وأعرضنا عن مسلك المبتدعين الاشرار * فاكتفينا بالوقوف على سر استنباط أئمتنا للفروع من الاصول . لما وجدنا قياس غيرهم عليهم مع قيام الفارق غير مقبول * نشكرك شكراً لايفى بنعمك * ولا يكافىء مزيد عطائك *

ونصلي ونسلم على نبيك محمد صفوة العرفان * وخلاصة عدنان * نبي الرحمة * وهادي الامة * الداعي الي سبيلك بالحكمة * والمبين لاسرار ما أنزلت من كتابك المحكم * والناشر لأنوار شريعتك التي أزالت ما على القلوب من الظلم * من أرسلته رحمة للعالمين * حتى لا يكون لهم حجة لديك يوم الدين * وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين المبرئين من دنس الذنوب * الذين سلكوا مسالك الحكمة فى استخراج علل العناد من القلوب * وعلى من تبعهم من الأئمة المجتهدين الذين قاموا باعلاء منار الدين * ويذلوا غاية الوسع فى تحرير قواعد الشريعة وتنقيح مقاييسها * واستنباط فروعها من أصولها وتدوينها * صلاة وسلاما دائمين متلازمين الى يوم الدين *

(وبعد) فان أحق ما سهدت له العيون وترك لاجله طيب المنام * وأولى ما هجرت له المضاجع وكفت النفس فى سبيل الوصول اليه عن لذيذ الطعام * هو الاشتغال بالعلوم . والترقي فى درج الفهوم * إذ هى سلم الوصول * الى تثقيف العقول . والمصباح . لطريق الفلاح . وهى المضمار . لكسب الفخار . لاسيما علوم الشريعة المقدسة الطاهرة . التي هى الوسيلة العظمى لسعادة الدنيا والآخرة . فانها محط الرحال . ومطمح أنظار الرجال . وهى الاحق باستيعاب الازمان فى تحريرها * والاجدر بعناية أولى الرغبات فى تحصيلها .

ولما كان علم أصول الفقه منها لتلك الشريعة أساسا . وللوقوف على أسرارها وحكمها نبراسا * وكان القياس أدق مباحثه وأصعبها مراسا * وأكثرها اشتباها وأشدها التباسا . لا يسبر غوره الا الحذاق المتقنون . ولا يلم شمله الا المحققون المطلعون . كان أجدر بمزيد الرعاية . وأحرى بمضاعفة العناية . وأولى بمتابعة العمل . من غير سآمة ولا ملل *

ولما كنت ممن عهد اليه من قبل رياسة الجامع الازهر تدريسه لطلاب شهادة العالمية في كتاب منهاج الاصول . وشرحه للامام جمال الدين الاسنوى

المسمى نهاية السول . وكان المتن فى إيجاز . يكاد يصل الى حد الالغاز . والشرح من السهل الممتنع بحسب اختلاف الانظار. فان له ظهراً واضحا وبطنا حارت فى ادراكه النظار . وهما مع ذلك لم يستوعبا مباحث القياس ولا مسائله المهمات . ولم يشتملا على كثير من أدلة المسائل وما قد يرد عليها من الاعتراضات وكان الطلاب لانهم فى معرض الامتحان فى حاجة شديدة الى إيضاح تلك المسائل * وتحريرها تيك الدلائل * استخرت الله تعالى وفوضت الامر اليه. وطلبت منه التوفيق للاعتماد عليه . واستفرغت الوسع مع اشتغال البال وقلة البضاعة . فجمعت ما وقفت عليه من أصول الكتابين وغيره من كتب الاصول وحررت مسائل القياس بقدر الاستطاعة * وجمعتها فى كتاب مستقل لم أجعله شرحا لهذين الكتابين ولا حاشية عليهما . بل هو شرح لمسائل القياس يستعين به الطالب على فهمهما وفهم غيرهما . ومع ذلك فقد تعرضت لكثير من عبارات شراح المنهاج خصوصا الشارح الاسنوى بالجرح والتعديل . والتفريع والتأصيل .

واني لم آل جهداً فى تحقيق المسائل وتحريرها * وتخريجها من أصولها وتنقيحها . مع جمع بين المتناسبات . وضم للأشباه والنظائر الى بعضها بعد ان كانت فى الكتب متفرقات . كما أني لم أدخر وسعا فى نقل المذاهب من أصولها . والجمع بين الاقوال المختلفة فى حكايتها . وكذا فى تحرير مواضع النزاع . بعد أن ذكرت في الكتاب على وجه مشاع * وقد أكثرت من مناقشة الادلة فى كثير من المواضع بالسؤال والجواب . لقصد تمرين الطلاب . والتزمت في ذكرها أن تكون علي قوانين المنطقيين . وان لم ألتزم في البحث غالبا أصول الجدليين . لأنها في هذا الزمن من غير حق مهجورة . مع أنها تجعل دائرة النزاع محدودة محصورة .

كل ذلك مع توضيح العبارة . والاعراض عن طريق الرمز والاشارة * فلم أبال بالاظهار . فى مقام الاضمار . ولا بالتصريح * فى محل التلويح . ولا بالتطويل

في مكان الايجاز . ولا بالحقيقة في مقام المجاز . إذ المقصود منه إيضاح المسائل بأجلى بيان . لا لإظهار البراعة في البيان .

وذلك دأب السادة المتقدمين من أرباب التأليف . على خلاف ما جرى عليه المتأخرون في التصنيف . فانهم سلكوا طريق الابداع في جمع المسائل بالعبارات المختصره . فأدخلوا تحت (والا) من الصور المتكثرة . ما عجزت عن ضبطه الافاضل . وحارت في لم شمله الفطاحل . حتى شغلوا من بعدهم من العلماء في فهم كلامهم . والوقوف على مرامهم . وحملوهم على الاعراض عن تحقيق مسائل الفنون . وقصر هممهم على فهم الشروح والمتون . فكانت هي المضمار الذى تتسابق فيه الفحول . ومحك الانظار الذى تتبارى فيه العقول .

ولست أقصد بهذا الحط من مقامهم . والطعن في فضلهم والنيل من كرامتهم * فان لهم على ما صنعوا عذراً مقبولا . وسببا معقولا . رأوا من فساد الزمان إعراض الناس عن المطولات . وانكبابهم على المختصرات . فاضطروا لجعلها جامعة لمقاصد العلوم . مستوعبة لمهمات الفنون . فجزاهم الله عن الاسلام والمسلمين خيراً . ونفعنا بهم وبعلومهم وزادنا واياهم على ما صنعنا أجراً . ووفقنا لاخلاص النية . وسلامة الطوية . وجملنا بحسن الآداب . مع من سبقنا ومن عاصرنا من مشايخنا واخواننا الافاضل ذوى الالباب . اللهم آمين .

هذا واني أرجو ممن نظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه بعين الانصاف . ويعرض عن طريق الاعتساف . فانه لا يخلو كلام من خلل . الا كلام من عصمه الله من الزلل . خصوصا واني لم أقصد بعملي هذا الا نفع الطلاب . واعانتهم على فهم ذلك الكتاب . وأن يكون لهم عدة في مواقف الامتحان . أسأل الله الكريم . رب العرش العظيم . أن يسهل لهم سبيل النجاح * وأن يوفقهم لطريق الفلاح . وأن يهديهم بعد ذلك طريقا سويا . وأن يجعل سعيهم لجنى ثمرات عملهم مرضيا . مع حفظ كرامة العلم وأهله . وصون الوجه عن اراقة مائه . اللهم آمين .

وقد سميته (نبراس العقول . فى تحقيق القياس عند علماء الاصول) وحصرته فى مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة .

فالمقدمة فى تحقيق معنى القياس لغة واصطلاحا . (والباب الاول) فى حجيته وذكر مذاهب المخالفين فيها وأدلتهم وشبههم . (والباب الثاني) فى أركانه . (والباب الثالث) فى أقسامه . والخاتمة فى مسائل تتعلق به . أسأل الله تعالى أن ينفعنا به وأن يثيبنا على عمله انه سميع قريب مجيب وحسبنا الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم .

﴿ تمهيد ﴾

وقد رأيت قبل الشروع فى المقصود أن أمهد لمباحث القياس بما يشعر بخطره وعظم شأنه تنشيطا للناظر فيه . وحثا له على أن يشمر عن ساعد الجد والاجتهاد حينما يقصد الى الاحاطة بأطرافه . وحملا له أيضا على أن يعطيه من العناية مايتناسب مع دقته وانتشار مباحثه . وقد استمددت بعض ماسأذكره فى هذا التمهيد من كتاب البرهان لامام الحرمين رضي الله عنه فاقول :

القياس ميدان الفحول . وميزان الاصول . ومناط الاجتهاد . ومنبع لآراء . اليه المفزع اذا فقدت نصوص الشرائع . وظن ضيق المسالك وانسداد الذرائع

اذا أعيا الفقيه وجود نص * تعلق لامحالة بالقياس

والقياس منه يتشعب الفقه وبه تعرف أساليب الشريعة ويوقف على أسرارها ودقائق حكمها البديعة . اذ هو المرشد لعلل الاحكام . والوسيلة الى الاحاطة بمقاصد الشريعة الغراء من جلب المصالح ودفع المفاسد عن الانام . تلك المقاصد التي شرع الله سبحانه وتعالى وله الحمد والمنة لأجلها الاحكام . تفضلا منه واحسانا على عباده ليس على سبيل الوجوب والالزام . كما يأتى تحقيقه وتوضيحه فى موضعه إن شاء الله تعالى .

والقياس أيضاهو الاصل الوحيد المختص بتفاصيل أحكام الوقائع من غير أن يقف عند حد أو يصل الى نهاية . اذ من المعلوم أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لاتنتهى وأن كل واقعة لاتخلو عندنا قطعا عن حكم متلقى من أصل من أصول الشريعة . والقياس وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال هو المسترسل على جميع الوقائع بخلاف غيره من الأصول فان نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة . ومواقع الاجماع معدودة مأثورة . ثم ماينقل منها تواترا فهو المستند الى القطع وهو معوز قليل . وما ينقله الآحاد عن علماء الاعصار . ينزل منزلة أخبار الآحاد . وهى على الجملة متناهية *

اذاعلمت هذا وضح لك أن حاجة الناس الى القياس لاتنقطع . وان فوائده لا تنتهي مادامت الحوادث تترى والزمان يتجدد ولا تظن أن أمد الاستنباط به انقضى بانقضاء زمن الاجتهاد كما انقضى زمن الاستنباط من الكتاب والسنة على مافيه من خلاف لما طرأ على الزمان من فساد . فان المفتي على مذهب امام معين اذا لم يجد للواقعة التي يسأل عنها نص الامامه أو لأحد من أتباعه عليها . وكان من أهل النظر والاعتبار . وجب عليه البحث فى المذهب عن نظائرها . ثم يلحقها بها ويعتبر حكمها كحكمها . وكذا القاضى اذا لم يجد لامامه نصا فى القضية وهو على منصة حكمه * فانه يبحث عن نظاهرها من كلام أئمة مذهبه . على أنه لاحرج علي اذا ماقلت أن الحاجة الى القياس * تخرج عن هذه الدائرة فى المعاملات العادية والاجتماعية بين أفراد الناس . والى السياسة المدنية بين الامم والجماعات . فيما يقع بينهم من المعاهدات والاتفاقات * فان الاعتبار بالشيء وإعطاء النظير حكم نظيره . من مقتضيات العقول السليمة . والفطر المستقيمة .

والقياس أيضا للاحاطة بالفقه أساس * ومانع من الاشتباه فى الفروع الفقهية والالتباس . فان من عرف مآخذه . وتقاسيمه وصحيحه وفاسده * وما

يصح من الاعتراضات عليها وما يفسد منها . وأحاط بمراتبه جلاء وخفاء وعرف مجاريها ومواقعها . وراض نفسه باستعمالها وتطبيقها . فقد احتوى على مجامع الفقه وأحاط باسرار الشريعة ودقائقها . وتميزت لديه الاحكام الشرعية أتم تميز . وناهيك بهذه المزايا التى تجعلك فى شوق شديد الى الانكباب على تحصيله . والمثابرة مع المصابرة على استخراج دقائقه ولم شمله . يسر الله لنا ولك سبيل الوصول الى دقائق أصول هذا الدين الحنيف: ووفقنا وإياك للوقوف على أسراره البديعة . وحكمه البالغة . وبثها بين الانام . أسوة بأئمتنا الصالحين . رضى الله عنهم . وجعلنا ممن يحسنون اتباعهم . والسير على نهجهم . والاستضاءة بنورهم . إنه سميع قريب . حسبنا الله ونعم الوكيل . ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم *

ولا يفوتني فى هذا المقام . بعد أن أشبعتك بجلائل مزايا القياس . أن أدفع عنك باذن الله تعالى شر الوسواس الخناس . الذى يوسوس فى صدور الناس . فيوقعهم فى شباك الوهم والالباس .

وذلك من ناحيتين (إحداهما) هى أنك ربما ظننت بعد ما سمعت مزية القياس أنه يفوق غيره من الاصول شرفا ونسبا . وانه أعلى منها كعبا . وهو ظن بين الخطأ فلا يعتبر * فان المزية لا تقتضي الافضلية كما قيل واشتهر : على ان لغيره من الاصول كالكتاب والسنة والاجماع . من شرف الاصل وكرم المحتد ما لا يجعل للشك مجالا فى أنه دونها . ولذلك نجد عامة الاصوليين قد أخروه فى البحث عنها * ووجدنا فيه نزاعا وما وجدنا فيها * ورأينا من أنكر دلالته على الاحكام ولم نر من أنكر دلالتها :

كيف لا ولولاها ما كان ولا يكون الا عند فقدها . فهو كطهارة التيمم لا تكون الا عند فقد الماء

تيممتكم لما فقدت اولي النهى ومن لم يجد ماء تيمم بالترب

(وثانيهما) هي انك ربما فهمت ان استرسال القياس على جميع الوقائع وعدم

تناهي

تناهي مواقعه . يتنافى مع انضباط مآخذه وضبط قواعده · وهو خطأ أيضا اذ ليس النظر في الشرع مفوضا الى استصلاح كل أحد . فهو متناهي الاصول والقواعد . غير متناهي الجدوى والفوائد . فجهة التناهي تخالف جهة عدمه . فتفطن هدانا الله وإياك الى سواء السبيل *

﴿ المقدمة فى بيان معنى القياس لغة واصطلاحا ﴾

(معنى القياس فى اللغة)

القياس مصدر قاس ومثله القيس . واختلفت عبارة الاصوليين في حكاية معناه فى اللغة فقال الاسنوى تبعا للآمدى . معناه التقدير . يقال قاس الثوب بالذراع بمعني قدره اهـ والتقدير يستلزم المساواة . فاستعمال القياس فى المساواة علي هذا القول مجاز لغوى من اطلاق اسم الملزوم علي اللازم كما نقل عن صاحب البديع . وقيل حقيقة عرفية كما اشار له صاحب مسلم الثبوت وعلي كل فالمناسبة على هذا القول بين المعني اللغوى وهو التقدير وبين المعني الاصطلاحى الآتى بيانه انما هي باعتبار هذا اللازم وهو المساواة . فان المعني الاصطلاحى علي ماسيأتي امامساواة خاصة فيكون من أفراد هذا اللازم أو يتضمنها ويبنى عليها *

اذا علمت هذا ظهر لك ان المقصود من قول الاسنوى تبعا للآمدى : ثم ان التقدير يستدعى المساواة الخ الاشارة إلى وجه المناسبة بين المعنيين اللغوى والاصطلاحي وان مطلق المساواة لازم للتقدير فاذا أطلق القياس عليها كان ذلك مجازا أو حقيقة عرفية كما سبق *

وقيل القياس مشترك اشتراكا لفظيا بين التقدير والمساواة والمجموع (مثال الاول) قست الثوب بالذراع (ومثال الثانى) فلان لايقاس بفلان أى لايساويه (ومثال الثالث) قست النعل بالنعل اى قدرته به فساواه . وهذا القول هو ظاهر كلام العضد كما فهمه السعد فى حواشيه اخذا من ايراده الأمثلة الثلاثة *

واقتصر ابن السبكى فى شرح المنهاج على التقدير والمساواة ولم يذكر المجموع

الا انه أبدل المساواة بالتسوية . وسيأتي بيان السبب في ذلك * وأورد من ضمن الامثلة التي جاء بها للتسوية المثال الذى أورده العضد للمجموع على مافهمه السعد وهو قاس النعل بالنعل *

ثم إن نقله الي المعنى الاصطلاحي على هذا القول إنما هو من معنى المساواة كما هو ظاهر *

وقيل : معناه لغة التقدير · وهو كلي تحته فردان (أحدهما) استعلام القدر أى طلب معرفة مقدار الشيء نحو قست الثوب بالذراع (وثانيهما) التسوية ولو كانت معنوية نحو فلان لايقاس بفلان . وعلي هذا فهو من قبيل المشترك المعنوى بين التسوية واستعلام القدر . وهذا ما في تحرير الكمال بن الهمام . وقد قواه شارحه بان التواطؤ مقدم على الاشتراك اللفظي والمجاز اذا أمكن وقد أمكن . ووجه نقله الي المعنى الاصطلاحى على هذا القول ظاهر أيضا كما سبق *

قال الزركشي في البحر المحيط بعد أن ذكر أن المشهور في معني القياس لغة هو تقدير شيء على مثال شيء آخر وتسويته به ما نصه : وقيل هو مصدر قست الشيء اذا اعتبرته . ومنه قيس الرأى وامرئ القيس لاعتبار الامور برأيه : وقسته ـ بضم القاف ـ أقوسه قوسا . ذكر هذه اللغة ابن أبى البقاء في نهايته وصاحب الصحاح . فهو من ذوات الياء والواو . وقال ابن مقلة فى البرهان : القياس فى اللغة التمثيل والتشبيه وانما يعتبر التشبيه فى الوصف أو الحد لا الاسم . وقال الماوردى والروياني فى كتاب القضاء : القياس فى اللغة مأخوذ من المماثلة يقال هذا قياس هذا أى مثله . (وقيل) انه مأخوذ من الاصابة يقال قست الشيء اذا أصبته لان القياس يصاب به الحكم حكاها ابن السمعاني في القواطع اه المقصود منه *

فخلاصة ماذكرناه مما وقفنا عليه فى كتب الاصول من بيان معنى القياس لغة سبعة أقوال (الاول) أن معناه التقدير والمساواة من لوازمه (الثاني) أن معناه التقدير والمساواة والمجموع على سبيل الاشتراك اللفظي بين الثلاثة (الثالث) أن

معناه التقدير . وهو كلي تحته فردان . استعلام القدر والتسوية فهو مشترك اشتراكا معنويا (الرابع) أن معناه الاعتبار (الخامس) أن معناه التمثيل والتشبيه (السادس) أن معناه المماثلة (السابع) أن معناه الاصابة . ولا يخفى وجه نقله الى المعنى الاصطلاحى على المعنى الرابع والخامس والسادس (أما) عن السابع فوجهه أن القياس يصاب به الحكم*

وههنا بحثان (الاول) أن ابن السبكى نقل فى شرح المختصر عن والده أن القول بان القياس هو التقدير والمساواة فيه مسامحة فى أمرين (أحدهما) اطلاق التقدير وليس كل تقدير قياسا . ألا ترى الي قوله تعالى (والذي خلق فسوى والذى قدر فهدى) أى جعله فى نفسه ذا قدر مخصوص وليس معناه قدره بغيره إلا أن يرد اليه بتأويل (ثانيهما) أن المساواة صفة المقيس والقياس صفة القائس وفعله فلو قال موضعها التسوية كان أولى اه *

ويمكن أن يجاب عن الاول بان القدر المخصوص لا يعقل الا بالنسبة الى شيء آخر وعلى فرض تعقله فالكثير قيد التقدير بأنه تقدير شيء على مثال شيء آخر ومن أطلق ينبغي أن يحمل إطلاقه على ذلك . وعن الثانى أن من عرف القياس بالمساواة أراد بالقياس مصدر المبني المجهول ولذلك تجدهم يمثلون لذلك بقولهم فلان لا يقاس بفلان أى لا يساويه والله أعلم*

(البحث الثانى) اذا نظرت الي المعاني التي ذكر الاصوليون أن لفظ القياس مستعمل فيها لغة وجدت ان معظمها متقارب فالاعتبار والتسوية والتمثيل والتشبيه والمماثلة تكاد تكون بمعنى واحد. واذا كان كذلك فلا حرج علينا ان نعدها معنى واحدا كما انا نعد كلا من التقدير والاصابة معنى واحدا فيجتمع لدينا ثلاثة معان. التقدير. والتسوية: والاصابة . وقد علمت فيما سبق أن بعضهم قال ان القياس مشترك بين التقدير. والتسوية والمجموع . وبعضهم اقتصر على الاولين . وبعضهم على ان معناه التقدير والتسوية من لوازمه فاذا استعمل فيها كان مجازا . وبعضهم على ان القياس معناه التقدير

وهو كلي وله فردان . استعلام القدر . والتسوية . فهو مشترك اشتراكا معنويا *
فاذا أردت الوقوف على سر هذا الخلاف أمكنك الوصول اليه بالنسبة الى الاولين
مع الثالث فان التسوية من لوازم التقدير وقد استعمل فى كل منهما عند العرب .
فمن نظر الى انه وضع أصالة للتقدير فقط حكم بأنه حقيقة فيه واستعماله فى
التسوية على سبيل المجاز . ومن نظر الي أنه وضع لكل من اللازم والملزوم
حكم بأنه مشترك بينهما اشتراكا لفظيا . فالخلاف بينهم يرجع الي
انه هل وضع للازم كما وضع للملزوم او وضع الملزوم فقط مع الاتفاق على
أنه استعمل فى كل منهما . (أما) سر الخلاف بالنسبة الي الاقوال الثلاثة مع
الرابع فهو دقيق قد لايهتدى للوصول اليه فان التقدير والتسوية على الاقوال
الثلاثة أمران متباينان لايصدق أحدهما على الآخر غايته أن احدهما وهو
التسوية لازم للثاني وهو التقدير (وأما) علي القول الرابع فالتسوية من افراد التقدير
فهل يعقل أن يكون الشيء الواحد لازما من لوازم شيء وفردا له (اللهم) الا أن
يكون التقدير على القول الرابع مغايرا للتقدير على الاقوال الثلاثة والله أعلم *

﴿ تتمة فى أمرين ﴾

« الاول » خلاصة ما فى لسان العرب والقاموس والمصباح فى مادة القياس انه
يقال قاس الشيء بغيره وعليه قيسا وقياسا إذا قدره على مثاله . ويقال قسته ـ بضم
القاف ـ أقوسه قوسا وقياسا ولا يقال أقسته بالهمز والمقياس المقدار والقيس
ـ بكسر القاف ـ والقاس القدر يقال قيس رمح وقاسه أى قدره كالقيد ـ بكسر
القاف ـ والقيس ـ بفتح القاف ـ يطلق على الشدة والتبختر والجوع والذكر والمقايسة
تجرى مجرى المقاساة التي هى معالجة الامر الشديد ومكابدته اهـ المقصود منها *
فلم يذكر فى هذه الكتب اللغوية من المعاني التي نقلناها سابقا عن أئمة الاصول
سوى تقدير الشيء بالشيء وجعله على مثاله ولا يدل عدم ذكرها فى هذه

الكتب أنها ليست معاني لغوية فقد ذكر تقي الدين السبكي في خطبة الابهاج أن الاصوليين دققوا فى فهم أشياء من كلام العرب لم يصل اليها اللغويون فان كلام العرب متسع جداً وقال أيضا فى بيان معنى لفظ الاصل بعد ان ذكر عدة معان لغوية له ما نصه (وان كان أهل اللغة لم يذكروها فى كتبهم وهو مما ينبهنا على أن الاصوليين يتعرضون لاشياء لم يتعرض لها أهل اللغة اه *

(الامر الثاني) ذكر فى بعض كتب الاصول أن القياس بحسب أصل اللغة يتعدى بالباء وأن المستعمل فى الشرع يتعدى بعلي لتضمنه معنى البناء والحمل فان انتقال الصلة من الاصل انما يكون للتضمين . وفيه ان ما نقلناه سابقا عن كتب اللغة يقتضي أن القياس فى اللغة كما يتعدى بالباء يتعدى بعلى فلا حاجة الى التضمين . نعم ان المستعمل فى الشرع لا يكاد يذكر متعديا الا بعلى فلعل التزامها لتضمينه معنى البناء والحمل ان كان مثله يحتاج الى التضمين والله أعلم* هذا تمام القول فى معنى القياس لغة ولنشرع فى بيان معناه اصطلاحا والله الموفق للصواب*

﴿ القياس فى اصطلاح الاصوليين ﴾

اعلم أن الاصوليين اختلفوا اولا فى انه هل يمكن حد القياس اولا * فقال إمام الحرمين يتعذر الحد الحقيقي للقياس لاشتماله على حقائق مختلفة كالحكم فانه قديم والفرع والاصل فانهما حادثان والجامع فانه علة * وماقيل فى تعريفه فكلها رسوم . ووافقه ابن المنير شارح البرهان على تعذر الحد لكنه خالفه فى علة ذلك فانها عنده كون القياس نسبة وإضافة وهى عدمية والعدم لايتركب من الجنس والفصل الحقيقيين الوجوديين* وقال الجمهور : يمكن تحديده * ولعل مرادهم انه يحد حداً اسميا فانه من الامور الاصطلاحية الاعتبارية التى تكون حقائقها على حسب الاصطلاح والاعتبار ولا يمكن أن يحد حدا حقيقيا و بذلك يصح لك الحكم

بان هذا الخلاف لفظى *

ثم اختلفوا ثانيا فى تعريفه واصح ماقيل فيه تعاريف ثلاثة (التعريف) الذي ذكره البيضاوى فى المنهاج (وتعريف) ابن الحاجب فى مختصره (وتعريف) ابن السبكي فى جمع الجوامع فلنذكر هذه التعاريف الثلاثة ونتكلم علي كل واحد منها بما له وما عليه ثم نتبعها بتعاريف أخرى ذكرت فى كتب الاصول وننبه على فسادها ان شاء الله تعالى *

(التعريف الاول) ماذكره البيضاوى فى المنهاج فانه قال : القياس اثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لمشاركته له فى علة حكمه عند المثبت اه

وقبل أن نتكلم عليه بالشرح والجرح والتعديل نبين من ابداه أولا فان أقل مافى ذلك من الفائدة الوقوف على المصادر العلمية ثم نعلم كيفية التدرج والترقى فى مسائل العلوم * ولا شك أن فى ذلك نورا وهدى لمن أراد ان يقتفى آثار سلفه الصالح * وفقنا الله للاقتداء بهم والاهتداء بنورهم *

قال ابن السبكى فى شرح المنهاج . هذا التعريف ابداه الامام فى المعالم اه وظاهره ان الامام لم يذكره في المحصول والا فنسبته الى المحصول الذى هو اصل المنهاج أقرب * وقال الاسنوى . هذا التعريف هو المختار عند الامام واتباعه اه وعبارته محتملة لأن يكون هذا التعريف للامام نفسه وأن يكون لغيره واختاره عن بقية التعاريف والثاني أقرب * وقال البدخشى . هذا التعريف أولى مما ذكره البصري والامام أن القياس الخ ماسيأتي ذكره عن أبي الحسين البصرى وهو صريح فى أن الامام لم يقله ولم يختره *

والواقع أن هذا التعريف مذكور فى المحصول وأن أصله لأبي الحسين البصرى وأن الامام غير بعض قيوده بما هو أحسن منها * وعبارته فى المحصول (التعريف الثانى لابى الحسين البصرى وهو أنه تحصيل حكم الاصل فى الفرع لاشتباههما فى علة الحكم عند المجتهد . وهو قريب. واظهر منه ان يقال اثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لاجل اشتباههما فى علة الحكم عند المثبت اه وهو عين ماذكره فى المنهاج غير

أنه أبدل اشتباههما باشترا كهما ومعناهما واحد * وسيتضح لك وجه أظهرية عبارته على عبارة أبي الحسين بعد شرحه إن شاء الله تعالى*

(فقوله) إثبات كالجنس يشمل المعرف وغيره وباقي القيود كالفصل* كذا قال الاسنوى * وقال الجزري . فى شرحه . هو جنس والأول أحسن لما سيأتي عند الكلام على الاعتراض الاول من أن اثبات الحكم ثمرة للقياس خارج عنه وأن هذا تعريف بالرسم ولا يقال إن كونه ثمرة للقياس يقتضي أنه خاصة . ومقتضى كونه كالجنس أنه عرض عام . لان الثمرة هى الاثبات المقيد بما بعده وما كان كالجنس هو مطلق الاثبات * والاثبات يطلق عرفا على الاخبار بالثبوت. والمراد منه هنا القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن فيشمل القطعي والظني سواء تعلقت هذه الثلاثة بثبوت الحكم أو بعدمه والقدر المشترك هو حكم الذهن بأمر على أمر . كذا قال الاسنوى تبعا للامام وسيأتي ما يتعلق بذلك قريبا عند الكلام على قيد الحكم . (فمثال) القياس القطعي قياس الضرب على التأفيف فى الحرمة بجامع الايذاء . ومثال الظني قياس التفاح على البر فى الربوية بجامع الطعم * وسيأتى التوفيق بين قولهم تارة : القياس ينقسم الى قطعي وظني وقولهم تارة أخرى القياس لايكون الا ظنيا كما أنه سيأتي وجه وصف القياس بهما . (ومثال) المتعلق بثبوت الحكم ما تقدم . ومثال المتعلق بعدمه قولهم : الكلب نجس فلا يصح بيعه كالخمر *

(وقوله) مثل قيد أول احترز به عن إثبات خلاف الحكم فانه لا يكون قياسا . (والمثل) تصوره بديهي لا يحتاج الى تعريف لان كل عاقل يعرف بالضرورة أن الحار مثل للحار فى كونه حاراً ومخالف للبارد فى ذلك . فلو لم يكن تصور المثل والمخالف بدهيا لكان الخالي عنه خاليا عن هذا التصديق لتوقف التصديق على تصور الاطراف لكن الخلو عن هذا التصديق باطل لما علمت أن كل عاقل يعلم ذلك بالضرورة . هذا توضيح ما فى الاسنوى التابع فيه للامام فى المحصول

وفيه أمور (الاول) أن تقرير هذا الدليل بما ذكر انما هو على حسب ظاهر عبارة الاسنوى والامام. ولكنه مشكل لأننا استثنينا فيه نقيض بعض التالي وهذا لا نظير له فى الاقيسة فيما علمت. ولو استثنينا نقيض التالي بتمامه لكانت صغراه ممنوعة منعا ظاهراً لانها تكون حينئذ هكذا. لكن كون الخالي عن تصوره خاليا عن هذا التصديق باطل وذلك غير مسلم (اللهم) الا أن يقال: ان التالي فى قوة قولنا لم يكن هذا التصديق بدهيا أو يقال: ان هناك ملازمة مطوية وتقرير الدليل معها أن يقال: لو لم يكن تصور مثل بدهيا لخلا عنه بعض العقلاء ولو خلا عنه بعض العقلاء لخلا عن هذا التصديق لكن الخلو عن هذا التصديق باطل الخ *

(الثانى) ان الحكم يستدعي التصور بوجه ما وليس الكلام فيه وانما الكلام فى تصوره بكنه الحقيقة ولا يتوقف عليه التصديق فلا يلزم من بداهة التصديق بداهة التصور. ولعل هذا هو النظر المشهور الذي نبه عليه البدخشي من غير أن يبينه. (الثالث) ان الاستدلال على بداهته ينافى بداهته. ويمكن أن يجاب عن هذا بأن الاستدلال لدعوى البداهة وهي تصديق نظري أقام عليها البرهان. ومعنى (مثل) تصورى كما هو ظاهر. ونظير هذا اقامتهم الادلة على بداهة الوجود فى علم التوحيد. (الرابع) ذكر الاصفهاني فى شرح المحصول أن الامام الرازى ذكر فى الرسالة البهائية (المثل) تعريفين واعترض عليهما ثم قال ليس له تعريف حقيقي حداً أو رسما ولذلك عدل الى الحكم بالبداهة. وقد ذكر الاصفهاني هذين التعريفين مع الرد عليهما وقد أعرضت عن ذكرهما لعدم الجدوى والله أعلم *

وانما زاد هذا القيد ولم يقل اثبات حكم معلوم الخ للاشارة إلى أن الحكم الثابت فى الفرع ليس هو عين الثابت فى الاصل لاستحالة قيام الواحد بالشخص بمحلين بل الثابت مثله. كذا قال الاسنوى وابن السبكي تبعا للمحقق العضد

ورده

ورده الكمال بن الهمام فى تحريره بما حاصله : مع زيادة توضيح أن الحكم وهو الخطاب النفسي جزئي حقيقى فان الخطاب وصف متحقق فى الخارج قائم به تعالى غايته أنه يختلف بالاضافة والاعتبار . فباعتبار تعلقه بالاصل يسمى حكم الاصل . وباعتبار تعلقه بالفرع يسمى حكم الفرع (والاول) يكشفه النص (والثاني) القياس . والحكم المتعلق بهما واحد شخصى وتعدد الاضافة لا يمنعه الشخصية . فالتحريم المضاف إلى الخمر هو بعينه المضاف إلى النبيذ . وذلك كالقدرة فانها صفة واحدة ولها تعلقات متعددة باعتبار المقدورات ولا يقتضي ذلك تعدد القدرة * وما قالوه من استحالة قيام الواحد بالشخص بمحلين إنما هو فى العرض الشخصي كالبياض المخصوص القائم بثوب معين فيستحيل أن يقوم بجسم آخر . وما هنا مجرد إضافات لشيء واحد جزئي . هذا خلاصة ما فى التحرير ويؤيده قولهم فى التعريف : لاشتراكهما فى علة الحكم فان ظاهره أن الحكم فى المعلومين واحد . وعليه لا حاجة لزيادة (مثل) فى التعريف *

والذى يظهر لي أنه لابد من زيادته لأن الحكم وان كان واحدا جزئيا وله اضافات متعددة إلا أن الثابت للفرع ليس هو الحكم المضاف للاصل إلا إذا قطع النظر عن الاضافة وهو خلاف الظاهر * لا يقال ان المثلين على ما قالوا هما ما اتحدا فى النوع واختلفا بالعوارض وما هنا ليس كذلك بل هما متحدان ذاتا مختلفان اعتباراً . لانا نقول : لا مانع من أن يكون الاختلاف بالاعتبار كالاختلاف بالعوارض فى جعلهما شيئين متماثلين فحرر * هذا كله اذا أردنا بالحكم فى التعريف الحكم الشرعي كما قرره ابن السبكي (أما) إذا أردنا به النسبة كما قرره الاسنوي فهنا نسبتان لا نسبة واحدة قطعا فلا يأتى كلام ابن الهمام والله أعلم *

(وقوله) حكم اختلف الشراح فى المراد منه . فقال ابن السبكى تقدم بيانه : وهذا يقتضى أن المراد منه الحكم الشرعى السابق وهو خطاب الله تعالى الخ

ومعنى إثباته لمعلوم إدراك ثبوته له وهو بهذا الاعتبار عبارة عن الوجوب والحرمة الخ لأن الحكم إذا أضيف إلى الله تعالى كان إيجابا وتحريما الخ وإذا نسب إلى فعل المكلف كان وجوبا وحرمة الخ فالوجوب والايجاب متحدان ذاتا مختلفان اعتباراً كما ذهب اليه بعض الاصوليين * وذهب آخرون إلى أنهما مختلفان ذاتا وأن الوجوب أثر الايجاب وأن الحكم الشرعي هو ما ثبت بالخطاب كالوجوب . والمعنى عليه ظاهر . وهذا الذى قررته يوافق ما قاله ابن قاسم فى آياته من أن المراد بالحكم المحكوم به وليس المراد به النسبة اه وذلك لأن المنسوب إلى الفعل هو المحكوم به كما هو ظاهر *

اذا علمت هذا اتضح لك ان ما قاله ابن السبكي في غاية التحقيق غير انه يقتضي تخصيص القياس بالشرعي ولا حرج فى ذلك فان القياس الشرعي هو موضع نظر الاصولى . على أن تعريف ما عداه من القياس اللغوى والعقلي يعلم من تعريفه إذ الفرق بينهما إنما هو فى المراد بالحكم فتدبر *

فان قلت : لا يشمل التعريف على ما قاله ابن السبكي القياس الذى هو اثبات عدم الحكم بخلاف ما سيأتى عن الاسنوى (قلت) : يمكن أن يقال : إن المراد من الحكم الشرعي أعم من أن يكون وجوديا كالحرمة أو عدميا كعدم الاباحة : وقال الاسنوى: المراد بالحكم نسبة أمر الى آخر ليكون شاملا للشرعي والعقلي إيجابا كان أو سلبا اه وقد سبق له تفسير الاثبات بحكم الذهن بأمر على آخر . وحينئذ يكون تركيب التعريف مشكلا لانه اذا كان المراد بالحكم النسبة فما معنى إثبات النسبة للمعلوم على أن النسبة على كلامه أخذت فى تعريف الاثبات فكأنه قال : حكم الذهن بأمر على أمر لمثل نسبة أمر لآخر فى معلوم آخر . وهذا لا معنى له (اللهم) الا أن يعتبر الاثبات هو حكم الذهن فقط وقوله بأمر على آخر بيان لمتعلقه وليس داخلا فى مفهومه . بأن يجرد عن بعض معناه ثم يوجه تعلق النسبة بالمعلوم بأنه أحد طرفيها وهو المنسوب اليه

فيكون المعنى . حكم الذهن بنسبة أمر أى أمر كان سواء كان حكما شرعيا كالحرمة أو غيره الى معلوم فى معلوم آخرأى بان يكون المعلوم الآخر منسوبا اليه ومحكوما عليه بذلك الحكم كالمعلوم الاول . وهذا تكلف واضح . لكن هذا ماأمكنني في توجيه عبارته . ولعل عند غيرى أحسن منه ان كانت العبارة فى الواقع صحيحة . وما كان أغناه عن التكلف مع المحافظة على ما أراده من شمول التعريف للقياس العقلي واللغوي بجعل الحكم عبارة عن المحكوم به أعم من أن يكون شرعيا أو لغويا أو عقليا كما صنع ابن قاسم فى آياته *

(وقوله) معلوم قيد ثالث . قال الاسنوى : المراد بالمعلوم هو المتصور فدخل فيه الاعتقاد والظن فان الفقهاء يطلقون العلم على هذه الامور اهـ وفيه نظر واضح لأنه ان أراد بقوله المتصور متعلق التصور المقابل للتصديق فلا يصح تفريعه عليه بقوله فدخل الخ لأن الاعتقاد والظن من قبيل التصديق لتعلقهما بالنسب وان أراد به متعلق التصور بمعنى الادراك المطلق المرادف للعلم وهو الظاهر كما يؤخذ من عبارة المحصول الآتية صح تفريعه ولكن متعلق العلم ههنا المقيس والمقيس عليه وهما من قبيل المفرد فالعلم المتعلق بهما تصور مقابل للتصديق فلايشمل الاعتقاد والظن *

والعجب من ان الامام فسر المعلوم بمثل هذا التفسيروأتم به الاسنوى وابن السبكي وعبارته فى المحصول . (واما المعلوم فلسنا نعني به مطلق متعلق العلم فقط بل ومتعلق الاعتقاد والظن لان الفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الامور) اهـ وقد يخطر فى البال تمحلات لتصحيح كلامهم ولولا اني اتوقع حصول مثلها فى مقامات الامتحانات لاعرضت عنها فانها واهية جدا ولاتستحق النظر والاعتبار واضاعة الزمن فى الاشتغال فيها وفي ردها . (فمنها) أن المراد معلوم وجوده فيكون متعلقه نسبة وفيه انه يرجع الى التعبير بشيء أوموجود وسيأتى مافيه (ومنها) أن المراد معلوم وجوده ان كان موجودا أوعدمه ان كان معدوما فيكون متعلقه نسبة أيضا.وفيه انه يساوى حينئذ المعلوم بمعنى المتصورلان المتصور لايخلو اماأن يكون

موجودا أو معدوما ولايشترط ملاحظة حالة منهما فلا داعي الي هذا التقدير ولاحاجة اليه (ومنها) أن المرادمعلوم حكمه وفيه أن معني التعريف يكون عليه هكذا اثبات مثل حكم معلوم حكمه فى معلوم حكمه وهو كما ترى واضح البطلان*

واقربها وجهان (أحدهما) أنهم أرادوا تفسير العلم فى ذاته وان كان فى هذا المقام متعلقا بالمفرد فهو بالنظر لمتعلقه هنا تصور مقابل للتصديق (والثاني) أن هذا الكلام مبني على ان للتصورات نقائض كما اذا رأيت شبحا من بعد فتصورت أنه انسان ثم تبين أنه فرس وحينئذ يعقل أن يكون الاعتقاد والظن من قبيل التصور. ولكن التحقيق خلافه فان إدراك انسانية الشبح أولا وفرسيته ثانيا عند التحقيق يرجع الي التصديق . وتمام القول فيه مسطور فى حواشي العقائد النسفية*

وانما عبر بالمعلوم ولم يعبر بشيء لان القياس يجري فى الموجود والمعدوم سواء كان ممكنا أو ممتنعا والشيء لا يشمل المعدوم ان كان ممتنعا اتفاقا وكذا ان كان ممكنا عند الاشاعرة . كذا قال الاسنوى . والذى يفهم من شرحي المقاصد والمواقف وحواشيه أن لفظ الشيء يطلق لغة على المستحيل عند بعض المعتزلة وقد نقلوا عن جار الله أنه قال. الشيء اسم لما يصح أن يعلم سواء كان معدوما أو موجودا محالا أو مستقيما . نعم هم لا يقولون ان المحال شيء بمعنى أنه ثابت فى نفسه متقرر ويقولون ان المعدوم الممكن شيء بمعنى أنه ثابت فى نفسه متقرر وقد خالفوا فى المعدوم الممكن الاشاعرة الذين ذهبوا الى أنه ليس بثابت فى نفسه كالممتنع . فلعل مراد الاسنوى من قوله : والشيء لا يشمل المعدوم الخ أن الشيء بمعني الثابت فى نفسه لا يشمل المعدوم* وليس مراده أن لفظ الشيء لا يطلق على المعدوم ولذلك أتي بلفظ يشمل دون لفظ يطلق والله أعلم *

ثم اعلم أني لم أر احدا من الاصوليين اتى بمثال للمعدوم الممكن ولا المستحيل وقد رأيت القرافى فى شرح المحصول كتب على قول الامام. القياس يجرى فى الموجود والمعدوم مانصه (مثالهما) منتفع به فيباح- ليس بعاقل فلا يصح تصرفه

كالصبي اهـ وسياقه يعطي أن المثال الأول للمقيس الموجود والثاني للمعدوم مع أن الظاهر من المثالين أن يكون قوله فى الاول متنفع به وفى الثانى غيرعاقل هو العلة الجامعة وأن يكون المقيس فيهما محذوفا فلا يصح التمثيل بالثاني للمعدوم * ولوجرينا مع سياق عبارته واعتبرنا أن قوله غير عاقل هو المقيس كان ذلك دالا على أن المراد من المعدوم هو العدمي أى الذي أخذ العدم فى مفهومه وعلى ذلك يكون إمكان وجوده واستحالته باعتبار متعلقه .فاذا أردت التمثيل علي وزانه لما اذا كان كل من المقيس والمقيس عليه معدوما تقول فى شأن السفيه ـغير رشيد فيستحق منعه من التصرف فى ماله كغير العاقل والجامع عـدم اهلية كل منهما للتصرف. هذا فى المعدوم الممكن (وأما) المستحيل فتقول فيـه على وزان ماسبق عدم المـكان لله تعالى كعدم الجسمية يجب اعتقاده والجامع أن كلا منهما فيـه تنزيه الله عن سمات الحوادث *

هذا ويجوز أن نعتبر المعدوم هو المستحيل وجوده نفسه الذى هو نفس المقيس والمقيس عليه فنقول(١): المـكان بالنسبة الى الله لكونه من خصائص الحوادث يجب اعتقاد أن الله منزه عنه كالجسم. ونقول فى المعدوم الممكن على وزانه فى غير القياس الشرعي العنقاء لايستلزم وجودها المحال فيجوز كولد لزيد. أى قبل ولادته فانه جائز (فان قلت) كيف يتصور فى القياس الشرعى أن يكون المقيس والمقيس عليه معدومين على أى معنى من المعنيين السابقين مع أن الحـكم الشرعي متعلق بهما وهو لايتعلق الا بفعل المـكلف الذى هو وجودى دائما (قلت) أولا القياس يجرى فى الاسباب والشروط والموانع فليس قاصرا على الاحكام التـكليفية (وثانيا) قد يكون القياس فى غير الفعل ليتوصل به الى اثبات الحـكم فيه كما اذا قلت ـ غير آمن على نفسه فى طريق الحج فلا يجب عليه كالمعضوب والجامع عدم تيسر الوصول إلى موضع النسك والله أعلم *

وإنما لم يعبر بالاصل والفرع لأمرين (الاول) أن معرفة كون هذا أصـلا

(١) تأمل في هذه المسألة

وذاك فرعا انما تكون بعد القياس فلو دخلا فى تعريفه لزم الدور وان أمكن الجواب عنه كما سيأتى فى الكلام على تعريف ابن الحاجب (الثاني) رفع ايهام كون المقيس والمقيس عليه وجوديين لأن الاصل ماتولد منه الشيء والفرع ماتولد عن الشيء . مع أنك علمت أن القياس يجرى فى المعدومات أيضا *و انما عبرنا بالايهام لان الاصلية والفرعية قد تكون فى المعدومات فان عدم المشروط مفرع على عدم الشرط وعدم الملزم مفرع على عدم اللازم إلا أن استعمالهما فى الموجودات أكثر . قال الزركشى فى شرح جمع الجوامع بعد بيان رجحان التعبير بمعلوم مانصه : نعم في التعبير بالأصل والفرع فائدة وهى خروج مالو كان أحدهما ليس أصلا للآخر فلا يكون قياسا كالبر والشعير المتساويين فى علة الربا فان أحدهما ليس أصلا للآخر لأن حرمة الربا ثابتة فيهما بالنص اه وفيه أن مثل هذه الصورة خارجة بقوله لاشتراكهما فى علة الحكم المفيد أن إثبات مثل حكم المعلوم الاول فى المعلوم الثاني لعلة هى الاشتراك فى علة الحكم فلا يشمل مثل هذه الصورة لان اثبات الحكم فيها للنص لا للاشتراك فيعلة الحكم *

(وقوله) فى معلوم آخر قيد رابع زاده لان القياس لايعقل الا بين أمرين لانه عبارة عن التسوية وهي لاتتحقق الا بين شيئين ولأنه لولا الاصل لكان ذلك إثباتا للشرع بالتحكم *

(وقوله) لاشتراكهما في علة الحكم قيد خامس وأشار به الى أن القياس لايتحقق بغير العلة واحترز بهعن اثبات الحكم بالنص أوبالاجماع فلايكون قياسا كما سبق في صورةالبر والشعير. ثم ان إضافة العلةالى الحكم سيأتى وجهه والخلاف فيه هل على معنى أنها مؤثرة فيه بذاتها؟أو بجعل الشارع. أو باعثة على شرعه. أو على امتثاله أومعرفة له ؟ *كما انه سيأتى أنواعها وشروطها ومسالكها ومايتعلق بها في موضعه ان شاء الله تعالى . والكلام في ان العلة الموجودة في الاصل هي بعينها الموجودة في الفرع أو مثلها كالكلام في الحكم غير أن الكمال بن الهمام

وجه اتحاد العلة فى الفرع والأصل بغير ماوجه به اتحاد الحكم فيهما فقال ماخلاصته . إن الوصف المنوط به الحكم انما هو الوصف الكلي كالاسكار المطلق دون الوصف الجزئى كاسكار الخمر اذ لو كان هو الوصف الجزئى لكان قاصرا ولما تعدى الحكم إلىغير محله : ولان المشتمل على المفسدة المناسبة للتحريم انما هو الوصف الكلي وهو ثابت فى المحال كلها على الخلاف فى وجود الكلي فى الخارج * وهذا كلام وجيه ولا يرد على مثل هذا التعريف فان قوله لاشتراكهما فى علة الحكم ظاهر فى اتحاد العلة * وإنما يرد على من قال لوجود مثل علته فيه والله أعلم *

ثم اعلم أن صاحب هذا التعريف قد عبر بالاشتراك وعبر غيره كابن السبكي فى جمع الجوامع بالمساواة . ورجح الزركشى فى شرح جمع الجوامع التعبير بالمساواة نقلا عن ابن السبكي بأمرين (الأول) المناسبة للمعني اللغوى فان من معانيه المساواة كما سبق (الثاني) ان الاشتراك يصدق بوجهين (احدهما) المناصفة تقول شارك زيد عمراً واشترك زيد مع عمرو فى المال وهذا المعني ليس بمراد لهم فى قولهم شارك الفرع الاصل فى علة الحكم لان العلة لم تقسط عليهماحتي يكون فى كل منهما بعضها (وثانيهما) المساواة كما تقول اشترك زيد مع عمرو فى الانسانية أى تساويا فيها وهذا هو المقصود (اما) لفظ المساواة فلايستعمل إلا فى المعنى الثانى ثم استحسن الزركشي وجها آخر فقال ماخلاصته . التعبير بالمساواة أولى من التعبير بالمشاركة لان المشاركة فى أمر مالا توجب استواءهما فى الحكم مالم يكن ذلك الامر فيهما سواء أو قريبا منه بخلاف مالو اختلفا من الجهة التي تقتضى الحكم فان ذلك يكون فرقا يمنع التسوية بينهما *

ولك أن تقول . ان لفظ المشاركة أولى من لفظ المساواة لان لفظ المساواة يوهم قصر القياس علي المساوى وخروج الاولى والأدون * وما يرد علي ظاهر دخولهما فى القياس من أن فيهما فرقا يمنع من الالحاق سيأتي دفعه وتحقيق الامر

في ذلك ان شاء الله تعالى * وما قاله ابن السبكي والزركشي يمكن الجواب عنه (أما) الوجه الذي حاصله أن الاشتراك له معنيان (المناصفة) وليس مراداً (والمساواة) وهو المراد فيكون مشتركا يعني والمشترك لايدخل التعاريف (فالجواب) عنه أن القرينة واضحة في تعيين المعنى الثاني وأما المعني الاول فلا يخطر بالبال في مثل هذا المقام . وانما يخطر بالبال في مقام يكون المشترك فيه يقبل التقسيط والتنصيف كالمال بخلاف ما إذا كان المشترك فيه لا يقبل ذلك كعلة الحكم فانه لا يفهم منه الا المساواة *

(وأما) الوجه الذي حاصله أن لفظ المساواة يناسب المعني اللغوى فالخطب فيه سهل ومع ذلك يمكن أن يقال : اذا تعين ان المراد بالاشتراك المساواة حصلت المناسبة للمعني اللغوى في المعنى وان لم تحصل في اللفظ *

(واما) الوجه الذي استحسنه الزركشي (فالجواب) عنه ان الاشتراك في علة الحكم لا يقتضي اثبات الحكم في الفرع الا اذا لم يوجد فارق من تلك تلك الجهة فتدبر *

(وقوله) عند المثبت متعلق بقوله لاشتراكهما · قال الاسنوى ومثله ابن السبكي . اتى به ليشمل التعريف الصحيح والفاسد في نفس الامر اه وذلك لان الاشتراك في العلة اذا اطلق انصرف الى الاشتراك في الواقع ونفس الامر فاذا اريد تعريف الصحيح حذف هذا القيد *

ثم قال الاسنوى ومثله ابن السبكي · وعبر بالمثبت وهو القائس ليعم المجتهد والمقلد كما يقع الآن في المناظرات اه يعني انه لم يقل عند المجتهد لانه اذا اطلق انصرف الي المجتهد المطلق فلا يشمل قياس مجتهدي المذهب والفتوى المقلدين لامام معين الذين يقيسون على مقتضي قواعد امامهم . وقد اعترض عليه بعض مشايخنا بان المقلد ليس مثبتا للحكم ولا قائسا فالصواب الاقتصار على المجتهد . ولكن الحق مع الاسنوى فان القياس يحصل من أئمة المذهب الواحد حتي انه يجوزهم كاسيأتي في

مسائل

مسائل التتمة فى آخر باب الحجية ان يقيسوا بالنسبة لنص المجتهد بان يعتبروه كنص الشارع ويستخرجوا علته ثم يلحقوا به نظيره وهو المسمي بالتخريج في مذهب الشافعى رضي الله عنه *

ثم ههنا أمور (الاول) مقتضى هذا أن الفاسد يقال له قياس مع أن الفساد إنما يكون بقدر كن أو شرط وذلك مخل بثبوت الماهية فتكون حينئذ معدومة غير ثابتة (والجواب) أن الفاسد يطلق عليه قياس بدليل قولهم القياس إما صحيح وإما فاسد . ومورد القسمة مشترك بين القسيمين جزما . وبدليل أن الصحابة رضي الله عنهم ردوا بعض الاقيسة وعملوا ببعضها ولا سبيل الى الجمع بين عمليها الا بحمل الاول على القياس الفاسد والثاني على القياس الصحيح . وما قيل ان مثل هذا الاطلاق ينبغى أن يكون مجازاً للشبه الصوري لخلاف الاصل والمتبادر . وما ذكر فى السؤال من أن الفساد مخل بثبوت الماهية وانها حينئذ تكون معدومة . ان أراد بالماهية التى تكون معدومة هى الماهية المطلقة فممنوع . وان أراد بها المتحققة فى الصحيح فمسلم ولا يضر *

(الامر الثاني) أن الفاسد هو ما كان الاشتراك فيه غير موافق لما فى الواقع ونفس الامر أعم من أن يظهر ذلك فنحكم بفساده أولا يظهر * فهل إذا حذف هذا القيد يخرج عن التعريف كل من القسمين أو يخرج الأول فقط وهو ماظهر فساده ؟ (والجواب) أن المفهوم من عبارة الاسنوى السابقة ومثلها عبارة ابن السبكي أن هذا القيد لادخال القسمين معا * والمفهوم من شرح المحلي على جمع الجوامع أنه لادخال القسم الاول فقط (أما الثاني) فداخل فى الصحيح حتى يظهر فساده اذ الفاسد فى نفس الامر قبل ظهور فساده معتبر من الادلة الشرعية ومحكوم عليه بالصحة والا لامتنع الحكم بالصحة على كثير من الأدلة لعدم الاطلاع فيها على الواقع ونفس الامر *

فان قيل كيف يكون الفاسد فى نفس الامر صحيحا موافقا لما فى نفس الامر

(قلت) الموافقة لما فى نفس الامر فى القياس المعتبر صحيحا أعم من أن تكون حقيقة أو حكما . وبهذا ظهر أن التحقيق ماجرى عليه المحلى والله أعلم *

(الامر الثالث) ماذكر فى هذا المقام من أن هذا القيد لادخال الفاسد انما يظهر على مذهب المخطئة أي القائلين بان المجتهد يخطىء ويصيب وأن القياس يكون صحيحا معتبرا من الادلة الشرعية اذا وافق الواقع ويكون فاسدا غير معتبر من الادلة اذا لم يوافق (وأما) المصوبة ـ الذين يقولون : إن كل مجتهد مصيب وأن المدار فى الاحكام الشرعية على ما أدى اليه نظر المجتهد حتى لو تغير اجتهاده وعدل عن قياس الى دليل آخر لايحكم على القياس الاول بالفساد بل هو دليل انتهي حكمه كالمنسوخ ـ فيلزمهم هذا القيد اذ ليس عندهم الا الاشتراك فى نظر المجتهد . فلو حذف هذا القيد مع أن المتبادر الاشتراك فى الواقع ونفس الامر خرج عن التعريف جميع أفراد المعرف ولم يصدق على فرد منها *

(فان قيل) إذا كان الاشتراك عند المصوبة لايكون الا بنظر المجتهد انصرف عند الاطلاق الى ذلك ولا يحتاج لذكر هذا القيد عندهم *
(قلت) ذكرنا سابقا أن الاشتراك اذا اطلق انصرف الى الموافق لما في نفس الامر لانه الفرد الكامل فلا يفهم أهل العرف العام الا ذلك ولا ينظر الى اصطلاح المصوبة فتأمل فللبحث فيه مجال *

(فان) قيل هذا القيد يخرج القياس الذى يكون الاشتراك فيه موافقا للواقع اذا لم ينظر فيه المجتهد (قلت) . هذا انما يرد على من عرف القياس بالمساواة كابن الحاجب . (ويجاب) عنه من قبله بان مثل هذه الصورة لايترتب عليها شيء فلا يعتد بها فخروجها غير مضر * (أما) من عرف القياس بانه اثبات أو حمل مما هو من أفعال المجتهد وفكرة المستنبط فلا يرد عليه ذلك لان القياس عنده لايشمل هذه الصورة كما لايخفى على المتأمل *

(فان قيل) هل يعقل قياس فاسد عند المصوبة . (قلت) : نعم بان يكون

الحاق الفرع بالاصل وتشبيهه به من غير أن يكون المشبه - بكسر الباء - معتقداً ذلك ولكن هذا خارج عن التعريف ذكر القيد أو حذف * فاذا أردنا شموله له نقول فى التعريف: تشبيه فرع باصل: لأنه قد يكون مطابقا لحصول الشبه وقد لايكون وقد يكون المشبه يرى ذلك وقد لايراه . كذا فى العضد. ووضحه العلامة السعد بما حاصله إن التشبيه هو الدلالة على مشاركة فى أمر هو وجه الشبه والجامع فان كان حاصلا فالتشبيه مطابق وإن لم يكن حاصلا فغير مطابق وعلى كل تقدير فالمشبه - بكسر الباء - اما أن يعتقد حصوله فصحيح فى الواقع أو فى نظره واما أن لا يعتقد حصوله ففاسد اه *

(الرابع) مقتضي ماذكر فى هذا المقام ان الفساد محصور فيما اذا عدم الجامع بين الاصل والفرع . مع أن الفساد كما يكون بذلك يكون بوجود نص أو إجماع على خلاف القياس ويكون بغير ذلك مما هو معلوم من الكلام على شروط القياس . ويمكن ان يجاب عن ذلك بان كل المفسدات ترجع عند التحقيق الى عدم الجامع المقتضى لتعدية حكم الاصل الى الفرع فتأمل *

هذا تمام شرح هذا التعريف وقد اشتمل على اركان القياس الاربعة . الاصل والفرع . والحكم . والعلة . ووجه أخذها منه ظاهر لايحتاج الى بيان . وسيأتى الكلام على مايسمي من الاركان اصلا وما يسمي فرعا وعلى وجه كونها اركانا ان شاء الله تعالى *

ويجمل بنا ان نزيد فى ايضاح هذا التعريف بذكر مثال للقياس وهو قولنا : الزكاة واجبة في مال البالغ فتجب في مال الصبي لمشترك بينهما وهو دفع حاجة الفقير * فالمقيس مال الصبي والمقيس عليه مال البالغ والعلة دفع حاجة الفقير والحكم وجوب الزكاة * ثم بعد ان علمت شرح التعريف لايخفى عليك وجه كونه اظهر من تعريف ابي الحسين السابق . وخلاصته من اربعة أمور (الاول) تعبيره باثبات بدل تحصيل لان التحصيل يقتضى ان

القياس به يحصل حكم الفرع بعد ان لم يكن مع أن القياس مظهر فقط . بخلاف اثبات فان معناه على ماعلمت علم او اعتقاد او ظن (الثاني) زيادة لفظ (مثل) بناء على أن حكم الاصل غير حكم الفرع * وقد علمت مافيه . (الثالث) التعبير بالمعلومين بدل الأصل والفرع * وقد علمت وجهه (الرابع) التعبير بالمثبت بدل المجتهد وقد علمت أيضا وجهه *

ومع هذا فقد ورد على هذا التعريف اعتراضات ثلاثة (الاول) أن إثبات حكم الفرع متفرع على القياس ومتوقف عليه فاعتباره جزءاً فى تعريف القياس يقتضى توقف القياس عليه وذلك دور مفسد للتعريف * وهذا الاشكال أورده صاحب الاحكام على تعريف القاضى أبى بكر الباقلانى الآتى بيانه وهول فيه واعتبره إشكالا لامحيص عنه * ولذلك عدل عن تعريف القاضي الى تعريف آخر سنذكره عند الكلام على تعريف ابن الحاجب *

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بثلاثة أجوبة (الاول) الاسنوى فانه قال مانصه : انما يلزم ذلك أن لو كان التعريف المذكور حدا ونحن لانسلمه بل ندعى أنه رسم اه وفيه أبحاث (الاول) أن إثبات الحكم حيث وقع جزءاً من التعريف يتوقف تصور القياس عليه سواء كان التعريف حدا أو رسما * ومقتضي الجواب تسليم أن الاثبات ثمرة للقياس يتوقف عليه . فالاشكال لايزال قائما . (والجواب) أن التعريف اذا كان رسما كان توقف القياس على الاثبات حيث عرف به من جهة التصور فقط * وتوقف الاثبات على القياس لكونه ثمرته من جهة الوجود فقط فانفكت جهة التوقف فلا دور . (أما) إذا كان حدا وكان الاثبات جزءا من ماهية القياس مع كونه ثمرته فيكون كل منهما متوقفا على الآخر من جهة واحدة ويلزمه التناقض من جهة أخرى وهو أن يكون الشيء الواحد داخلا فى الماهية وغير داخل وذلك محال *

(البحث الثاني) اذا كان هذا التعريف رسما لاحدا فما حد القياس ؟ ويمكن

أن يقال كما قرره إمام الحرمين : لايمكن تحديد القياس * أو يقال : ان حده علي هذا هو تعريف ابن الحاجب الآتي وسيأتي مافيه *

(البحث الثالث) اذا كان الاثبات ثمرة القياس ومتفرعا عليه فهل يصح حمله على القياس بحيث يتصادقان أولا يصح ؟ واذا لم يصح فهل يقدر لصحة الحمل مضاف هو (ذو) ويكون المعنى. القياس ذو اثبات الخ ؟ واذاقدرنا ذلك فما حقيقة القياس التى هي ذات اثبات وما وجه كونها ذات اثبات ؟

ويمكن أن يجاب بانه لايصح الحمل وأنه لابد لصحته من تقدير (ذو) وأن حقيقة القياس التى هى ذات اثبات هي مساواة الفرع للأصل فى علة حكمه كما سبق * وأن معني كونها ذات اثبات أنها أصله ومنشؤه * هذا كله اذا اعتبرنا أن القياس المعرف هو المعتبر فى ذاته دليلا وأصلا للمجتهد يستنبط منه الحكم * (أما) اذا اعتبرنا أن القياس المعرف هو المستعمل عند الاصوليين والفقهاء وهو فعل المجتهد وفكرة المستنبط كما يأتي تحقيقه فلا مانع من صحة حمل الاثبات عليه ويكون تحرير الجواب عن إشكال الآمدى السابق بمنع أنه ثمرة القياس بهذا الاعتبار بل هو عين القياس * وإنما يكون ثمرته بالاعتبار الأول * وسيأتي لهذا الموضوع زيادة توضيح فى الكلام على الاعتراض الثانى * وفى تحرير النزاع فى حجية القياس والله أعلم *

(الجواب الثاني) عن إشكال الآمدى ماأجاب به ابن السبكي فى شرح المنهاج نقلا عن الهندى : وحاصله عدم تسليم أن الاثبات ثمرة القياس ومتفرع عليه * بل ثمرته ثبوت حكم الفرع * وفيه نظر (أما) أولا فلا نسلم أن الثمرة هى الثبوت لان ثبوت الحكم سابق على القياس وانما الناشئ عن القياس الاعتقاد (وأما) ثانيا فانا لو سلمنا أن الثبوت فرع القياس دون الاثبات لايندفع الاشكال لان الاثبات يستلزم تصوره تصور الثبوت * فتوقف القياس على الاثبات لاخذه فى تعريفه يقتضي توقفه على الثبوت فلا نزال محتاجين الي الجواب باختلاف جهة

التوقف (ويمكن) أن يجاب عن الاول بان الثبوت السابق علي القياس هو ثبوت الحكم فى ذاته * والمتفرع عنه هو الثبوت مستندا الى العلة * والحق أن هذا الثبوت انما يعقل اذا نظر المجتهد فيرجع عند التأمل الى الاثبات والله أعلم *

(الجواب الثالث) لابن الحاجب فى مختصره وحاصله: أن المعرف القياس الذهنى وثبوت حكم الفرع الذهنى أو الخارجي ليس فرعا له * واعترض عليه الاصفهانى فى شرح المحصول بما حاصله: ان حكم الفرع الذهنى ثمرة القياس الذهني * وثبوت حكم الفرع الخارجي ثمرة القياس الخارجى * ثم حقق أن القياس له وجودان (وجود) ذهنى (ووجود) خارجي. وثبوت الحكم كذلك وأن التعريف انما هو للقياس الخارجي إذ هو الدليل الثابت الدال علي حكم الله فى الواقع (والجواب عن ذلك) أن معنى ماقاله ابن الحاجب على ماحققه السعد فى حواشيه أن أخذ حكم الفرع فى تعريف القياس يقتضى توقف معرفته وتعقل ماهيته على معرفة حكم الفرع وتعقل ماهيته * وهو لا يتوقف على تعقل ماهية القياس لا تعقله ولا حصوله غاية الأمر ان حصوله يتوقف علي حصول القياس وهذا ليس بدور * ولا يخفى أن هذا جواب صحيح لاغبار عليه. وحاصله يرجع الى ماقررنا به جواب الاسنوى من أن القياس حيث عرف بالاثبات يتوقف تصوره على تصوره وأن الاثبات حيث أنه ثمرة للقياس ومتفرع عليه يتوقف حصوله على حصوله فانفكت الجهة والله أعلم *

(الاعتراض الثانى) القياس دليل شرعى فى ذاته نصبه الشارع ليستنبط منه الحكم كالكتاب والسنة وجد مثبت أولا فتعريفه بالاثبات الذى هو فعل المثبت وفكرة المستنبط والمتوقف على وجوده غير صحيح *

ولأجل هذا الاعتراض اختار ابن الحاجب في مختصره تعريف القياس بانه مساواة فرع لأصل في علة حكمه. واختار مثله صاحب مسلم الثبوت واعتبر اطلاقه علي ماهو من أفعال المجتهد مسامحة. وصرح شارحه بانه مجاز. وكذلك

الكمال ابن الهمام اختار مثل تعريف ابن الحاجب . ومع ذلك ذكر أن أكثر الاصوليين عرفوه بما هو فعل المجتهد . ثم قرر أن هؤلاء فريقان (فريق) لا يمكن رد عبارته إلى فعل الله تعالى على وجه يسوغ فى الاستعمال فيخلص من هذا الاشكال (وفريق) لا يمكن رد عبارته إلى فعل الله تعالى فيلزمه الاشكال . (فمن) الاول من قال فى تعريفه : تقدير الفرع بالاصل فى الحكم والعلة فان التقدير على ما قال معناه التسوية فيرجع إلى تسوية الله تعالى محلا بآخر . (ومنه) أيضا من عرفه بقوله : ابانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته فى الآخر فانه يصح أن يراد ابانة الشارع *

(ومن الثاني) من عرفه بالاثبات كصاحب المنهاج (ومن) عرفه بالحمل كصاحب جمع الجوامع والقاضي أبي بكر *

وأجاب العطار عن هذا الاعتراض بأن كون القياس فعل المجتهد لا ينافى أن ينصبه الشارع دليلا له ولمن قلده . وقرر مثله شارح التحرير وزاد عليه بأن ذكر له نظيراً وهو الاجماع فانه من أفعال المجتهدين وقد نصبه الشارع دليلا * وفيه نظر لأنه لا يعقل أن يكون اثبات حكم الاصل فى الفرع بمعنى اعتقاد ثبوته دليلا للمجتهد لأنه إذا كان دليلا له فما هو المدلول الذى يستفيده منه ؟ (نعم) يصح أن يكون دليلا لمن يقلده كالاجماع فانه دليل لمن بعد المجمعين لا لهم * لا يقال ان اعتقاده ان حكم الفرع مثل حكم الاصل دليل على أنه حكم الله فى ذاته يجب عليه وعلى من يقلده أن يعمل به . لانا نقول : هب أن الأمر كذلك ولكن أى دليل استند اليه المجتهد حتى اعتقد ذلك ؟ أهناك دليل لحكم الفرع وراء القياس ؟ فالتحقيق أن أكثر الاصوليين انما عرفوه بما هو فعل المجتهد وان كان الدليل فى الحقيقة هو الاشتراك فى العلة لان جميع استعمالاته تنبيء عن كونه فعل المجتهد . ولعل السر في كونه استعمل كذلك أنه بهذا الاعتبار هو محل القبول والرد . (أما) مجرد المساواة من غير نظر المجتهد فلا اعتداد بها ولا يترتب عليها شيء *

ولأجل ما قلناه تجد المهرة من الاصوليين كالمصنف وصاحب جمع الجوامع

قد جمعوا في تعريفه بين الامرين فقال المصنف : هو اثبات مثل حكم معلوم فى معلوم لاشتراكهما فى علة الحكم . وقال صاحب جمع الجوامع . حمل معلوم على معلوم لمساواته له فى علة الحكم . فتراهم يعللون الاثبات أو الحمل بما هو الدليل فى الحقيقة وهو المساواة فى العلة *

(فان قلت) هل استعمالهم هذا اصطلاح لهم ؟ واذا كان كذلك فهل يصح عندهم اطلاقه أيضا على المساواة فيكون مشتركا لفظيا ؟ (قلت) . الظاهر أن القياس لا يطلق عند هؤلاء الا على ما هو فكرة المستنبط المستند الى الدليل الحقيقى وهو المساواة لما ذكرناه *

وأما غير الأكثر فنظر الى الأساس الاصلي والدليل على الحقيقة وقطع النظر عن استعمالاته فعرف القياس بالمساواة ولكل وجهة هو موليها *

وبما قررناه تعلم أن اطلاق القياس على ما هو فعل المجتهد وفكرة المستنبط ليس على سبيل المسامحة ولا المجاز وانما هو اصطلاح لأكثر الاصوليين لما بيناه . ويؤيده ما ذكره الزركشى فى البحر المحيط من أن الاصحاب اختلفوا كما قاله أبو اسحق فيما وضع له اسم القياس على قولين (أحدهما) استدلال المجتهد وفكرة المستنبط (والثاني) المعنى الذي يدل على الحكم فى أصل الشيء وفرعه والله أعلم *

(الاعتراض الثالث) هذا التعريف لا يشمل قياس العكس ولا قياس الدلالة ولا القياس الذى فى معنى الاصل وهو ما جمع فيه بنفى الفارق. ولا قياس الشبه . ولا القياس المنطقى بقسميه الاستثنائي والاقتراني . فيكون غير جامع . (أما) عدم شموله لقياس العكس فلأنه اثبات نقيض حكم الاصل في الفرع لوجود نقيض علته فيه لا إثبات مثل حكم معلوم الخ (مثاله) قول الحنفية فى الاستدلال على شرطية الصوم للاعتكاف حال الاطلاق ـ وقد وافقهم الشافعية على اشتراطه حال النذر كما وافقوهم على عدم اشتراط الصلاة للاعتكاف لا حال الاطلاق

ولا

ولا حال النذر - * لما وجب الصوم فى الاعتكاف بالنذر وجب بغير النذر كالصلاة لما لم تجب فيه بالنذر لم تجب بغير النذر. فالحكم فى الاصل (وهو الصلاة) عدم الوجوب بغير النذر. والعلة فيه عدم الوجوب بالنذر. والحكم فى الفرع وهو (الصوم) الوجوب بغير النذر وهو نقيض حكم الاصل. والعلة فيه الوجوب بالنذر. وهى نقيض علة حكم الاصل فافترقا علة وحكما *

وبهذا التقرير يتضح لك ان عبارة الاسنوى فى تقرير قياس العكس مشكلة من وجهين (الاول) قوله (كالصلاة لما لم تكن شرطا لصحة الاعتكاف حالة الاطلاق لم تصر شرطا له بالنذر اه فانها تقتضي أن يكون عدم شرطية الصلاة حال الاطلاق علة وعدم شرطيتها بالنذر حكما كما هو مفهوم الشرط والجواب والصواب العكس (اللهم) إلا إن يقال : انه لا يلزم ان يكون مضمون الشرط علة ومضمون الجواب حكما : بل يجوز العكس . ولو سلمنا لزوم ذلك فلا مانع من أن يكون مضمون الشرط علة للعلم بمضمون الجواب لا لثبوته . فلا ينافى ان مضمون الجواب علة لثبوت مضمون الشرط وهو حكم فيوافق ما قررناه *

(الوجه الثانى) قوله فى تقريره ايضا : والجامع بينهما عدم كونهما شرطين حالة الاطلاق اه فانه لا يعقل فى قياس العكس جامع . فان كان مراده أن هناك جامعا وعلة مشتركة على التقدير كما يأتى فى أحد الاجوبة فصحيح . لكن ليس هذا محل تقريره وانما محله عند تقرير الجواب . ولم يذكر هذه الزيادة غيره من الاصوليين فيما علمت *

(أما) عدم شموله لقياس الدلالة فلانه ما جمع فيه بلازم العلة أو بأثرها أو بحكمها لا بالعلة. فمثال الاول أن يقال: النبيذ حرام كالخمر بجامع الرائحة المشتدة وهى لازمة للعلة التي هى الاسكار (ومثال) الثانى ان يقال : القتل بمثقل يوجب القصاص كالقتل بمحدد بجامع الاثم . وهو اثر العلة التي هى القتل العمد العدوان (ومثال) الثالث أن يقال تقطع الجماعة بالواحد كما يقتلون به بجامع وجوب الدية عليهم .

وهو حكم العلة التي هي القطع منهم خطأ فى الصورة الاولى والقتل كذلك فى الثانية *

(وأما) عدم شموله للقياس فى معنى الاصل فلأن الجمع فيه بنفى الفارق لا بالعلة (ومثاله) قياس صب البول فى الماء على البول فيه فى المنع بجامع أن لا فارق بينهما فى مقصود المنع *

(أما) عدم شموله لقياس الشبه فلأن الجمع فيه بوصف شبهى غير العلة خصوصا من اعتبر الشبه الصورى فلم يحصل فيه اشتراك فى العلة (ومثاله) قياس التفاح على البر فى الربوية بجامع الطعم * (وأما) عدم شموله للقياس المنطق بقسميه فظاهر وأمثلته معروفة *

وأجيب عنها كلها بجواب واحد وهو أن هذا تعريف للقياس المسمى بقياس العلة المقابل لها جميعها * وعن قياس الدلالة وحده بأنا لا نسلم أن الجمع فيه بين الاصل والفرع بغير العلة بل بها وإن لم يصرح بها اكتفاء بما يتضمنها . وكذا يقال فى القياس الذى فى معنى الاصل * وعن قياس الشبه وحده بأنا لا نسلم أن الجمع فيه بغير العلة فان المراد بالعلة مطلق المعرف فيشمل الوصف الشبهى بل والطردى عند من يجوزه . وعن قياس العكس وحده بأربعة أجوبة (أحدها) أن قياس العكس فى الحقيقة مركب من قياس استثنائي كبراه شرطية متصلة لزومية ومن قياس أصولي جيء به لبيان الملازمة وتقريره . لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف مطلقا لما وجب بالنذر لكن التالي باطل بالاتفاق فيبطل المقدم وهو عدم كونه شرطا وثبت نقيضه وهو كونه شرطا وهو المطلوب . ولما كانت الملازمة التى هي لزوم عدم وجوبه بالنذر لعدم وجوبه حال الاطلاق نظرية جيء بالقياس الاصولي دليلا عليها . وهو القياس على الصلاة فانها لما لم تكن شرطا للاعتكاف حال الاطلاق لم تصر شرطا له بالنذر . وهذا القياس مندرج تحت الحد المقيس فيه الصوم والمقيس عليه الصلاة والجامع عدم كونهما شرطين للاعتكاف مطلقا والحكم عدم الوجوب بالنذر *

(فان قيل) هذا القياس يقتضى أن الصوم مثل الصلاة ليس شرطا للاعتكاف حال الاطلاق وليس واجبا بالنذر مع أن وجوبه بالنذر متفق عليه . وكونه شرطا للاعتكاف حال الاطلاق هو المقصود بالاستدلال عليه بقياس العكس . (قلنا) ليس هذا القياس دليلا على الدعوى وانما هو استدلال على الملازمة التى هى على سبيل الفرض والتقدير فان معناها كما علمت . لو فرض أن الصوم غير شرط للاعتكاف حال الاطلاق يلزمه أنه لم يجب النذر كالصلاة لما لم تجب حال الاطلاق لم تجب بالنذر . فالعلة والحكم فى المقيس تقديريان (وقولهم) فى التعريف. اثبات مثل حكم الخ أعم من أن يكون الحكم والعلة تحقيقيين أو تقديريين (الجواب الثاني) أن المقصود فى المثال المذكور قياس الاعتكاف بغير نذر الصوم على الاعتكاف بنذره فى أن الصوم شرط فيه والعلة مطلق الاعتكاف ولم تذكر الصلاة لكونها أصلا مقيسا عليها بل إما لبيان الغاء الوصف الفارق وهو كون الاعتكاف مقترنا بنذر الصوم لانه غير مؤثر كما فى الصلاة اذ وجوده وعدمه سواء فتبقى العلة مجرد الاعتكاف . (واما) لبيان ابطال أن العلة هى الاعتكاف بنذر الصوم وتعيين أنها مجرد الاعتكاف بطريق السبر بأن يقال العلة إما مجرد الاعتكاف أو الاعتكاف بنذر الصوم أو غيرهما . لاجائز أن تكون غيرهما لأن الاصل عدمه. ولا جائز أن تكون الاعتكاف بنذر الصوم لأنه غير مؤثر بدليل تخلف الحكم عنه في الصلاة . فتعين أن تكون العلة مجرد الاعتكاف فالصلاة انما ذكرت لبيان الغاء الفارق أو لبيان الغاء أحد أوصاف السبر ولا تجب المساواة لها فلا يضر عدمها *

(الجواب الثالث) أنه قياس للصيام بالنذر على الصلاة بالنذر فى عدم تأثير النذر فى الوجوب والجامع كونهما عبادتين . ويلزم ذلك أن الصيام واجب بدون النذر كما وجب بالنذر والا كان للنذر تأثير فى الوحوب . فالذى حصل فيه القياس حصل فيه المساواة فاننا قسنا الصيام بالنذر على الصلاة بالنذر كما سبق ولا يضر عدم المساواة فى لازمه الذى هو وجوب الصوم بدون النذر كما

وجب بالنذر *

(الجواب الرابع) وهو للعضد أنه قياس للصوم على الصلاة فى تساوى حكميهما أى كما أن الصلاة لاتجب فى حالتى النذر وعدمه فتساوي حكماها . فكذلك الصوم ينبغي أن يكون واجبا فى الحالين حتى يتساوي حكماه . ولا يقال : ينبغي أن لايجب فى الحالين فيحصل التساوي بذلك . للاجماع علي وجوبه فى حالة النذر . هذا تمام القول فى الجواب عن الاعتراض بقياس العكس *

وأحسن الاجوبة الاربعة عنه هو الاول وهو الذى اقتصر عليه الامام فى المحصول والبيضاوى فى المنهاج وذلك لانه يصلح جوابا لكل مثال بخلاف غيره من الاجوبة فانها خاصة بمثال الصوم والصلاة فى الاعتكاف * ولنذكر لقياس العكس أمثلة أخرى غير هذا المثال المشهور ليتضح لك ماذكرناه (الاول)الوتر يؤدى على الراحلة فهو نفل كصلاة الصبح لم تؤد على الراحلة فكانت فرضا . (الثاني) المرأة لما ثبت عليها الاعتراض لم يصح منها النكاح كالرجل لما لم يثبت عليه الاعتراض صح منه النكاح . (الثالث) المجامع لحليلته لما وضع شهوته فى حلال كان له أجر كالزانى لما لم يضعها فى حلال كان عليه وزر . وهذا المثال مأخوذ من حديث صحيح وارد فى البخارى *

واعلم أنه إذا ورد اعتراض على تعريف من التعاريف بانه غيرجامع لبعض الافراد وكان له جواب فالواجب أن يكون ذلك الجواب اما بتحرير المراد من المعرف بحيث لايكون شاملا للصور الموردة على التعريف بانه غير جامع لها وحينئذ يتساوى التعريف والمعرف واما بتحرير المراد فى تلك الصور بحيث يصح شمول التعريف لها فيحصل التساوى أيضا بين التعريف والمعرف . ولا يخفى عليك رد الاجوبة السابقة عن الاعتراض الثالث الي هاتين الحالتين والله أعلم *

(تنبيه) الاعتراض بقياس العكس وارد على التعريف سواء ذكر لفظ (مثل) أو حذف كما هو واضح جدا وإنما نبهت عليه لأني رأيت من توهم أننا اذا جرينا

على رأى ابن الهمام وحذفنا لفظ مثل لايرد هذا الاعتراض أخذا من قول المصنف : قيل الحكماء غير متماثلين الخ *

هذا تمام القول فى شرح التعريف الاول الذى ذكره البيضاوى فى المنهاج ولنشرع فى التعريف الثاني الذى هو لصاحب جمع الجوامع *

﴿ التعريف الثاني لابن السبكي فى جمع الجوامع ﴾

قال رحمه الله تعالي : القياس حمل معلوم علي معلوم لمساواته فى علة حكمه عند الحامل *

وقبل أن نتكلم على شرحه نبين أصله وكيف هذب ونقح حتى صار بحيث لايرد عليه ماورد على أصله فنقول . أصل هذا التعريف للقاضي أبى بكر الباقلانى .وعبارته على مافى المحصول والاحكام والبحر المحيط للزركشي والبرهان لامام الحرمين (القياس حمل معلوم على معلوم فى اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة أو نفيهما عنه اه) *

قال الامام فى المحصول . وقد اختاره جمهور المحققين منا . وقال إمام الحرمين هو أقرب العبارات فى تعريف القياس . وقال الكيا . هو أسد ماقيل على صناعة المتكلمين *

(فقوله) حمل سيأتي تحقيق المراد منه (وقوله) معلوم على معلوم سبق مايتعلق بهما فى شرح التعريف الاول (وقوله) فى اثبات حكم لهما . متعلق بقوله حمل . والاثبات سبق بيان المراد منه أيضا . والضمير في لهما يرجع الي المعلومين وهما المقيس والمقيس عليه (وقوله) أو نفيه اشارة الى أن الحكم يكون وجوديا ويكون عدميا (وقوله) بامر جامع بينهما من حكم أو صفة أو نفيهما عنه . إشارة الى أن الجامع تارة يكون حكما شرعيا وجوديا أو عدميا . وتارة يكون صفة حقيقية كذلك . فالصور العقلية باعتبار ذلك ثمانية حاصلة من ضرب صورتي الحكم الوجودى والعدمى فى أقسام الجامع الاربعة فيحصل ثمانية . (أربعة) لما اذا كان

الحكم الشرعي وجوديا (الاولى) أن يكون الجامع فيهـا حكما شرعيا وجوديا (ومثاله) الخمر نجس فيحرم التضمخ به كالبول . فالحـكم الثابت بالقياس هو الحرمة وهو حكم وجودى والجامع حكم شرعي وجودى وهو النجاسة (الثانية) أن يكون الجامع فيها وصفا حقيقيا (ومثاله) النبيذ مسكر فيحرم تناوله كالخمر . فالحـكم الثابت بالقياس هو حرمة التناول وهو وجودى والجامع وصف حقيقى وهو الاسكار (الثالثة) أن يكون الجامع فيها حكما شرعيا عدميا (ومثاله) الخل ليس بنجس فيباح التضمخ به كالماء . فالحـكم الثابت بالقياس هو إباحة التضمخ وهو وجودي والجامع حكم شرعى عدمى وهو عدم النجاسة (الرابعة) أن يكون الجامع وصفا عدميا (ومثاله) الخل ليس بمسكر فيباح تناوله كالماء والعسل . فالحـكم الثابت بالقياس هو إباحـة التناول وهو وجودى والجامع وصف عـدمي وهو عدم الاسكار *

وأربعة لما اذا كان الحـكم الشرعي عدميا (الاولى)أن يكون الجامع فيها حكما شرعيا وجوديا (ومثاله) الـكلب نجس فلا يصح بيعه كالخنزير . فالحـكم الثابت بالقياس عدم صحة البيع وهو عدمى والجامع حكم شرعى وجودى وهو النجاسة (الثانية) أن يكون الجامع فيها وصفا حقيقيا (ومثاله) النبيذ مسكر فلا يحل شربه كالخمر . فالحـكم عدمى وهو عدم الحل والجامع وصف وجودى وهو الاسكار (الثالثة) أن يكون الجامع فيها حكما عدميا (ومثاله) الثوب المغسول بالخل غير طاهر فلا تصح الصلاة به كالمغسول بالمرق . فالحـكم عدمى وهو عدم صحة الصلاة والجامع حكم عدمي وهو عدم طهارته. (الرابعة) ان يكون الجامع فيها وصفا عدميا (ومثاله) الصبي غير عاقل فلا يصح تصرفه كالمجنون . فالحـكم عدمى وهو عدم صحة تصرفه والجامع وصف عدمي وهو عدم العقل *

وأعلم أنا اذا نظرنا الى ان المقيس والمقيس عليه قد يكونان موجودين أو معدومين مع الامكان أو الاستحالة زادت الصور ولا يخفى عليك استخراجها *

هذا ما يتعلق بشرح هـذا التعريف اجمالا . وقد اعترض عليـه الامام فى المحصول والامدى فى الاحكام باعتراضات ستة وزاد الامدى سابعا وزاد غيره ثامنا *

﴿الاول﴾ انه ان اراد بالحمل الاثبات كان قوله فى اثبات حكم لهما ضائعا لافائدة فيه بل هو تكرار محض . وان أراد به غيره فليبينه لنتكلم معه فيه . وهو مع ذلك لافائدة في ذكره لان تعريف القياس يتم بان يقول: اثبات مثل حكم معلوم الخ فيلزم علي كل حال ذكر قيد لايتوقف شرح الماهية عليه فيكون عبثا . (وأجيب) بان المراد بالحمل الاعتبار أو التسوية أو التشريك بينهما في حكم أحدهما وقوله بعد ذلك فى اثبات حكم أو نفيه تفصيل لذلك المشترك فيه فهو زائد علي نفس التسوية فلا يكون تكرارا . وفيه نظر لان هذه المعانى للحمل مجازية فلا يصح دخولها فى التعريف وعلي تسليم صحته بدعوى أنه مشهور أو القرينة واضحة يقال عليه : ان صح التصور بذكر واحد منها فى التعريف بدل الحمل فلا وجه للعدول عنها اليه لانه موهم مايلزمه التكرار وان لم يكن فلا تصح ارادتها منه *

﴿الاعتراض الثاني﴾ ان قوله فى اثبات حكم لهما يقتضي ان حكم الاصل ثابت بالقياس كحكم الفرع مع أنه ليس كذلك * اذ لو كان كذلك لتوقف على القياس مع ان القياس متوقف عليه فيلزم الدور (وأجاب) الآمدى بما حاصله انا لانسلم أن هـذا الـكلام يشعر بان حكم الاصل ثابت بالقياس بل يشعر بان الحـكم ثابت فيهما بالوصف الجامع . وفيه نظر فان الظاهر تعلق قوله فى اثبات حكم بقوله حمل (وأجاب) العضد تبعا لبعض شراح المحصول بما حاصله . ان الاثبات لهما معا انما يحصل باثباته فى الفرع الثابت بالقياس . وليس المراد أن كل واحد منهما ثابت بالقياس . وفيه نظر فان (لهما) للـكلية لا للمجموع

(الثالث) أن القياس كما يثبت به الحـكم تثبت به الصفة كما فى قولهم (الله عالم) فله علم كالشـاهد فان القياس أعم من الشرعي والعقلي مع انه

اقتصر فى التعريف على اثبات الحكم فان أراد بالحكم مايشمل الصفة كان ذكر الصفة مع الحكم فى الجامع زائدا وتكرارا . وان لم يرد بالحكم مايشمل الصفة كان التعريف ناقصا فهواما زائد او ناقص . (واجيب) من وجهين (الاول) انالا نسلم ان القياس يجرى فى العقليات (الثانى) وهو على تسليم انه يجرى فى غير الشرعيات انه إنما اقتصر على الحكم لان الكلام فى القياس فى الشرعيات فقط *

(الرابع) أن المعتبر فى تعريف القياس ذكر الجامع دون أقسامه لامرين (الاول) أنه لو وجب ذكر أقسام الجامع لوجب ذكر أقسام الحكم كالوجوب والحظر وأقسام الوجوب كالموسع والمضيق مع أنه لم يقل أحد بوجوب ذكر هذه الاقسام (الثانى) أن الماهية توجد منفكة عن كل واحد من الاقسام وان كان لابد فى تحققها من وجود قسم منها ولا شك أن ماتنفك عنه الماهية لا يكون معتبرا فى حقيقتها . (وأجيب) بانه ذكر أقسام الجامع لزيادة الايضاح لا على انه لابد منها فى تحقق الماهية *

(والخامس) أن كلمة (أو) للابهام وماهية كل شىء معينة والابهام ينافى التعيين . (واجيب) من وجهين (الاول) انك علمت ان ذكر الاقسام للايضاح فالتعريف تام بدونها (الثاني) ان (او) ههنا للتنويع لا للابهام *

(السادس) أن هذا التعريف لايشمل القياس الفاسد لان الجامع اذا ماحصل صح القياس مع أن الفاسد يقالا له قياس (واجيب) بان المطلوب تحديد القياس الصحيح لانه المعتبر . كذا فى الآمدى. ويمكن ان يمنع ماقيل فى السؤال من ان هذا التعريف لايشمل الفاسد *

(السابع) وهو للآمدى ان إثبات حكم الفرع يتفرع على القياس فجعله ركنا فى تعريفه يستلزم الدور . وهذا الاعتراض اورده الاسنوى على تعريف البيضاوى وقد سبق الكلام عليه . (واجاب) العضد عنه جوابا خاصا

بهذا

بهذا التعريف حاصله : ان المراد وجوب التسوية فى الحكم عند اثباته فيهما بذلك الحمل (فقوله) فى اثبات حكم ليس متعلقا بحمل وانما هو متعلق بمضمونه. وفيه نظر فان الظاهر انه متعلق بحمل كما سبق *

(ثامن) أن قوله أو نفيه عنهما مستدرك لأن الحكم أعم من الايجاب والسلب (والجواب) ان المراد الحكم الشرعى ولو أردنا ماهو أعم فلا نسلم الاستدراك لان المراد بالحكم حينئذ النسبة الحكمية التي يراد ايقاعها وهو الاثبات أوانتزاعها وهو النفي لا الاسناد التام المتناول للايجاب والسلب بقرينة اضافة الاثبات اليه كذا فى السعد علي العضد *

هذا تمام ما يتعلق بتعريف القاضى . ولكونه علي ماتراه مشكلا عدل عنه الآمدى فى الاحكام الى قوله : انه عبارة عن الاستواء بين الفرع والاصل فى العلة المستنبطة من حكم الاصل اه واعترض عليه ابن السبكي بما حاصله . ان الاستواء إن كان بمعنى التسوية والتسوية بمعنى الحمل ورد عليه ماأورده على تعريف القاضى . وكذلك إن كان الاستواء غير التسوية يرد عليه ذلك . ويلزمه أيضا وضع الاستواء موضع التسوية وهما غيران . وقد اعترض عليه بعضهم بان هذا التعريف غير جامع لانه لايشمل القياس المبنى على العلة المنصوصة . ويمكن أن يقال : إن أصل هذا ليس بقياس عنده بل هو من باب الاستدلال بالعموم والواقع أن الآمدى صرح فى مواضع أن مثل هذا ليس قياسا .

(وإما) ابن السبكي فقد هذبه فى جمع الجوامع وحذف منه بعض مواطن الاشكال فقال : القياس حمل معلوم على معلوم لمساواته فى علة حكمه عند الحامل. وفسر شارحه المحلى الحمل بالالحاق فى الحكم . وقال العطار فى حاشيته مانصه : والمراد بحمل المعلوم على المعلوم اثبات حكمه له والمراد بالاثبات القدر المشترك بين العلم والظن أى أعم من أن يكون اثباتا قطعيا أو ظنيا فيشمل كلا قسمي القياس المقطوع والمظنون اه فعلي ماقاله العطار يكون هذا التعريف مساويا لتعريف البيضاوي

السابق من غير فرق الا فى اللفظ لجميع ماقيل فى تعريف البيضاوى يقال فى هذا التعريف وقد سبق توضيحه : لكن فى الآيات البينات لابن قاسم مايخالف ذلك فانه بعد أن استشكل هذا التعريف باشكال الآمدي السابق أجاب عنه بما حاصله . ان الحمل قيل معناه التسوية وقيل وجوب التسوية وقيل اعتقاد المساواة أى فى الحكم لافى العلة يعنى وهذه المعاني غير الاثبات فلا يرد على التعريف هذا الاشكال . ومثله العلامة الشربيني فانه قال فى تقريره : ان الحمل الذى هو الحاق المجتهد بمعنى اعتقاده المساواة . وصرح أيضا فى موضع آخر أن الحمل ليس بمعنى الاثبات وأن اعتراض الآمدى لا يرد على المصنف يعني صاحب جمع الجوامع لعدم قوله فى التعريف فى اثبات الحكم . وانما يرد على تعريف القاضى فقط *

وانت اذا تأملت وجدت أن الحق ماقاله العطار فى هذا الموضوع بالرغم مما قاله الآمدى والعضد فى شرح تعريف القاضي السابق اذ لامعني لتسوية المجتهد بين الاصل والفرع فى الحكم الا اعتقاده المساواة . وقد علمت أن الاثبات معناه الاعتقاد فالمعانى متحدة وتعريف ابن السبكى مساو لتعريف البيضاوى فيرد عليه ماورد على تعريف البيضاوي * واعلم أن لتقي الدين السبكي والد صاحب جمع الجوامع كلاما قد يخالف ما قلناه . نقله ابن قاسم فى آياته فانظره * والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب *

﴿ التعريف الثالث لابن الحاجب ﴾

قال رحمه الله : القياس مساواة فرع لاصل فى حكمه اه . وهذا التعريف لا يرد عليه من الاعتراضات الثلاثة التى وردت على تعريف البيضاوى سوى الاعتراض الاخير وهو عدم شموله لقياس العكس والدلالة وغيرهما (والجواب) هو ماسبق وقد علمت أن هذا التعريف للقياس بمعنى الدليل للمجتهد ولم ينظر فيه إلى أن استعمالات القياس بمعنى فعل المجتهد . وقد سبق هذا الموضوع موضحا فلا حاجة إلى الاعادة : والكلام فى شموله القياس الصحيح والفاسد على رأى المصوبة والمخطئة كالكلام في تعريف البيضاوى فتذكر . إلا انه يرد على هذا التعريف خاصة

أن فيه دوراً لان كون هـذا أصلا وذاك فرعا لايتصور إلا بعـد تصور القياس فاخذهما فى تعريفه يلزمه الدور (وأجيب) عن ذلك بان المراد بهما ذات الاصل وذات الفرع أى محل الحـكم بقطع النظر عن الوصف العنوانى . والموقوف على القياس وصفا الاصلية والفرعية . بقى أنه يرد عليه أيضا أن التعبير بالاصل والفرع يوهم اختصاص القياس بالموجودات كما سبق في شرح تعريف صاحب المنهاج والله أعلم *

هذا تمام الـكلام فى هذه التعاريف الثلاثة للقياس التى هي أحسن التعاريف وقد ذكروا له تعاريف كثيرة معظمها فاسد فسادا بينا مثل قولهم : القياس بذل الجهد فى استخراج الحق . وقولهم هو الدليل الموصل الى الحق . وقولهم : هو العـلم عن نظر . فان هـذه التعاريف تشمل النص والاجماع والله أعلم بالصواب واليه المرجع المآب *

﴿ تتمة فى أمور تتعلق بتعريف القياس ﴾

(الاول) زاد بعضهم فى تعريف القياس قيدا وهو أن لاتكون العلة المشتركه بين الاصل والفرع مدركة من النص على حكم الاصل بمجرد فهم اللغة . وانما زاده ليخرج دلالة النص عند الحنفية ومفهوم الموافقة عند الشافعية . والواقع أن المدلول عليه دلالة نص عنـد الحنفية . والذى يسمي مفهوم موافقة عند غيرهم حصل فيه خلاف فقيل . مدلول عليه باللفظ وقيل بالقياس والقائلون بانه مدلول عليه باللفظ اختلفوا فقيل انه منطوق نقل اللفظ عرفا لما يشمله ويشمل المدلول الأصلي أو استعمل فى هذا العام مجازا . وقيل انه مفهوم موافقة . وقيل: مدلول عليه دلالة نص * فان جرينا على أنه بالقياس كما نقل عن الامام الشافعي رضي الله عنه وجرى عليه الامام الرازى فلا حاجة إلى هذا القيد بل يجب حذفه لادخال مثل هذا القياس الذى يسمي عند القائلين به بالقياس الجلي. وإن جرينا على انه منطوق فلا حاجة الى هذا القيد أيضا إذ لا يوجد على هذا فرع ولا أصل ولا إلحاق فهو خارج بدون هـذا القيد . وإن جرينا على أنه مفهوم موافقة ـ ودلالة اللفظ

على المفهوم تسمي دلالة انتقالية بالتنبيه بالادنى على الاعلى أو العكس وهي تشبه الدلالة الالتزامية بل قيل انها التزامية . فلا حاجة أيضا الى هذا القيد إذ المفهوم مدلول اللفظ بطريق الانتقال كالانتقال من الملزوم الى اللازم من غير إلحاق *

وان جرينا على أنه مدلول عليه دلالة نص كما هو رأى الحنفية ـ ودلالة النص عندهم هي الحاق مسكوت بمنطوق لعلة يفهم كل من يعرف اللغة أى وضع اللفظ لمعناه أن الحكم فى المنطوق لأجلها ـ نحتاج الي زيادة هذا القيد لاخراج دلالة هذا النص لانها لا تفترق عن القياس الا به . ولذلك نجد الحنفية هم الذين يزيدون هذا القيد * ويجدر بنا أن نذكر مثالا يوضح الاقوال السابقة بتطبيقها عليه فنقول . قال الله تعالي (فلا تقل لهما أف) فهذا اللفظ يدل بحسب أصل وضعه على المنع من التأفيف فقط (وأما) غيره من أنواع الايذاء كالضرب فلا يدل عليه اللفظ بحسب أصل وضعه. فالقائلون بان المنع من الضرب وغيره من باقى أنواع الايذاء مستفاد من اللفظ على انه من المنطوق يقولون ان اللفظ نقل عرفا من المنع من التأفيف الى المنع من الايذاء مطلقا . أو اللفظ استعمل فى المنع من الايذاء مطلقا مجازا من اطلاق الخاص وإرادة العام فكأنه قال لا تؤذهما *

والقائلون بأنه مستفاد من اللفظ على انه مفهوم يقولون ان اللفظ باق على حاله وان منطوقه المنع من التأفيف إلا انه نبه بالمنع من التأفيف الذى هو ادنى على غيره الذى هو أعلى فينتقل الذهن منه اليه *

والقائلون بأنه مستفاد من اللفظ بدلالة النص يقولون ان اللفظ باق بحاله من غير نقل وان منطوقه المنع من التأفيف الا ان كل من يعرف اللغة يفهم ان علة المنع من التأفيف هي الايذاء فيلحق به جميع باقى أنواع الايذاء من الضرب وغيره. وكذلك من قال بالقياس. فان الفرق بين دلالة النص والقياس الجلي كالفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس وسيأتي هذا المبحث فى عدة مواضع وسنتكلم عليه فى كل موضوع بما يناسبه والله أعلم *

(الثانى) ذكر العلامة الشربيني فى تقريره علي جمع الجوامع أن حقيقة القياس معلومات تصديقية تفيد إثبات حكم فى جزئى لثبوته فى آخر لاجل معنى مشترك بينهما مؤثر فى ذلك الحكم . والمراد بالجزئي مايشمله المعني المشترك سواء كان محمولا عليه أو لا على مافى شرح المواقف من أن الاستدلال اما بالاشتمال أو بالاستلزام (والاول) إما باشتمال الدليل على المدلول أو بالعكس او باشتمال أمر ثالث عليهما . ثم قال الشربينى ولعل هذه المعلومات نحو ان المساوى للشيء فى العلة المؤثرة يلزم أن يكون حكمه حكمه إذ لو لم يكن حكمه حكمه لما كانت مؤثرة فيه وانها مؤثرة بنص الشارع فى بعض المواضع . وأن خصوصية الاصل ليست شرطا وخصوصية الفرع ليست مانعا وهذه ترجع للمساواة اه *

(الثالث) حاصل القياس فى نظر الاصوليين كما علمت يرجع الى الاستدلال بحكم شيء على شيء من غير أن يكون أحدهما أعم من الآخر ويسمى ذلك عند علماء المنطق بالتمثيل .ويخصون اسم القياس بالاستدلال بحكم العام على حكم الخاص كما انهم يخصون اسم الاستقراء بالاستدلال بحكم الجزئى على الكلي . فعندهم أنواع الاستدلال ثلاثة . الاستدلال بحكم جزئى على آخر . وهو القياس الاصولى ويسمى بالتمثيل والاستدلال بحكم جزئي على كلى ويسمى بالاستقراء . والاستدلال بحكم كلى على جزئى ويسمى بالقياس . قال الغزالي : تسمية المنطقيين لهذا بالقياس ظلم على الاسم وخطأ على الوضع . فان القياس فى وضع اللسان يستدعى مقيسا ومقيسا عليه لأنه حمل فرع على أصل لعلة جامعة وإطلاقه على غير هذا خطأ اه وفيه نظر فان القياس من معانيه الاعتبار والاصابة كما سبق . ولا يخفى أن التناسب حاصل بين هذين المعنيين وبين ما اصطلح عليه المنطقيون والله أعلم *

(الرابع) ذكر فى البحر المحيط أن لفظ القياس مشترك يطلق تارة على الرأى المحض المقابل للتوقيف حتي يقال : الشرع إما توقيف أو قياس . وهذا

الذى ننكره ويتعرض لتشنيع الظاهرية . ويطلق تارة على مايقابل التعبد حتى يقال: الشرع ينقسم الى مايعقل معناه والى تعبد كرمى الجمار . وكلاهما توقيف لكن نسمى ماعقل معناه قياسا لما انقدح فيه من المعنى المعقول وهذا هو الذى نقول به . وهو بهذا المعنى أحد نوعى التوقيف وليس مقابلا له *

(الخامس) ذكر فى البحر المحيط عن كتاب المعتمد لأبى الحسين البصرى ان الشافعى رضى الله عنه كان يسمي القياس استدلالا لأنه فحص ونظر ويسمى الأستدلال قياساً لوجود التعليل فيه . وحكى عن صاحب الكبريت الاحمر ان بعضهم كان يقول : القياس والاجتهاد واحد . وعن الشافعى رضى الله عنه انه قال فى الرسالة : القياس هو الأجتهاد . اه المقصود منه . ولا يخفى ان ظاهر هذا الكلام مشكل فان المعروف ان الاجتهاد أعم لانه عبارة عن بذل الوسع فى استنباط الاحكام الشرعية من الادلة أعم من أن يكون ذلك بطريق القياس . اوالنظر فى العمومات والناسخ والمنسوخ وغير ذلك . (اللهم) إلا ان يكون الغرض من ذلك المبالغة (مثل الحج عرفة) فان القياس أعظم انواع الاجتهاد شأنا وأدقها سراً كما ان الوقوف بعرفة اعظم مناسك الحج * هذا تمام القول فى حقيقة القياس ولنشرع فى إثبات حجيته وقد رسمنا له الباب الاول وإنما قدمناه على غيره لانه اذا لم يثبت ان القياس حجة فلا يكون دليلا للاحكام ولا وجه للبحث عنه فى علم الاصول والله اعلم *

الباب الاول

﴿ فى إثبات أن القياس حجة . وبيان الفرق المخالفة فى ذلك ﴾

« ورد شبههم . وفى بيان أن القياس من أصول الفقه »

« وينحصر فى مقدمة وفصلين وخاتمة »

أما المقدمة ففى تحرير محل النزاع : اعلم أن حاصل القياس على ماعلمت اثبات حكم الاصل فى الفرع لمشاركته له فى علة حكمه . ثم ان النزاع يتحرر من جهات

ثلاثة (الجهة الاولى) القياس يكون فى الامور الدنيوية وفى الدينية والعقلية واللغوية أما الامور الدنيوية فلا خلاف فى أن القياس حجة فيها كما قاله الامام وإن نازعه غيره فى حكاية الاتفاق مستدلا بان أدلة المخالفين فى غيره جارية فيه وان الاحاطة بالمخالف عسرة . ومثال الامور الدنيوية الادوية والاغذية وقد صور العطار فى حواشيه على جمع الجوامع القياس فيها بقوله كأن يكون دواء هذا المرض عقاراً حارا فيفقد فيأتى الطبيب بما يماثله فى الحرارة مثلا لموافقة كل منهما لمزاج المرض المخصوص . ومثل ذلك الاغذية . ووجه كونه دنيويا أنه ليس المطلوب به حكما شرعيا بل ثبوت نفع هذا الشيء لذلك المرض . ثم قال : والقياس عند الاطباء ركن جليل من أركان قواعد الطب وهو أنفع وأسلم عندهم من التجارب اهـ

فالمقيس على ما قاله. العقار الموجود والمقيس عليه العقار المفقود والجامع الحرارة المناسبة للمرض المخصوص والحكم النفع فى دواء ذلك المرض . وعلى ذلك يكون معنى كون القياس حجة فيها انه حجة صناعية اقتضتها صناعة الطب يسترشد بها الطبيب لمداواة الامراض مثلا واستمدادها من العقل . وليس هو حجة شرعية من قبل الشارع . ويحتمل أن يكون حجة من قبل الشارع وضعها لارشاد الخلق للاقدام على ما ينفعهم واتقاء ما يضرهم . وعلى كل حال فليس الثابت بهذا القياس حكما شرعيا . وبذلك تعلم أن ما قاله العطار في هذا المقام أولى مما قرره العلامة الشربيني فانه قال ما نصه : لعل معنى كونه حجة فيها أنه يجوز مداواة نفسه أو غيره بما يظن ضرره لولا القياس ويحرم مخالفته باستعمال ما دل على أن فيه ضرراً . وذلك لان عبارته تقتضي أنه حجة شرعية لاثبات حكم شرعي وبذلك يرجع الى القياس فى الشرعيات . اللهم الا ان يقال : ان القياس أثبت ان هذا العقار لا ضرر فيه أو فيه ضرر ثم تبعه جواز التعاطي أو حرمته من غير أن يكون هذان الحكمان مستفادين من القياس بل هما مأخوذان من النصوص الحاظرة لتعاطي ما فيه ضرر والمبيحة لتعاطي ما لا ضرر فيه والله أعلم *

وأما القياس فى غير الامور الدنيوية فقد وقع النزاع فى حجيته فيها غير أن لـكل منها خلافا خاصا ومخالفين مخصوصين بأدلة خاصة . ولما كان المقصد الاصلي للأصولي هو القياس فى الامور الشرعية قدمنا الكلام عليه وسنبالغ فى إيضاح النزاع فيه مع الافاضة فى اقامة الادلة على حجيته وبعد تتميم البحث فيه نذكر الخلاف فى الباقي فى خاتمة الباب ان شاء الله تعالى *

(الجهة الثانية) القياس يتوقف على مقدمتين (احداهما) أن نعتقد أن الحكم فى الاصل معلل بوصف (والثانية) أن نعتقد حصول ذلك الوصف بتمامه فى الفرع * فاذا كانت هاتان المقدمتان قطعيتين فلا نزاع بين العقلاء فى صحته وفى أنه حجة . وان كانتا ظنيتين أو احداهما قطعية والاخرى ظنية فهو محل الخلاف . كذا قال الامام الرازي رحمه الله . وفى البحر المحيط للزركشي أن المفهوم من كلام الغزالى أنه اذا كانت الاولى قطعية والثانية ظنية فليس من محل الخلاف أيضا. فيتخلص من ذلك انه اذا كانتا ظنيتين أو الاولى ظنية والثانية قطعية فهو محل خلاف باتفاق الامام والغزالى وإن كانتا قطعيتين فهو محل وفاق باتفاقهما . وان كانت الاولى قطعية والثانية ظنية فمن محل الوفاق عند الغزالى ومن محل الخلاف عند الامام *

هذا وقد رأيت أن الخص عبارة الغزالى من المستصفى فى هذا الموضوع فان فيها فوائد جمة . قال رحمه الله ماخلاصته مع زيادات مناسبة . (اعلم) أن العلة فى الشرعيات مناط الحكم أى ما أضاف الشارع الحكم اليه وناطه به ونصبه علامة عليه . والاجتهاد فى ذلك المناط (إما) فى تحقيقه (وإما) فى تنقيحه (وإما) فى تخريجه واستنباطه . (فالأول) كما لو نص الشارع أو أجمع على علة حكم ثم يقع الاجتهاد فى وجود تلك العلة وتحققها فى شيء ليثبت الحكم له. فمثلا . نص الشارع فى النفقات على الكفاية ثم يحصل الاجتهاد فى المقدار الذى يكفى فاذا ما أدي الاجتهاد الى انه الرطل كان هو الواجب فالكفاية معلومة بالنص وكون الرطل كافيا انما حصل بالاجتهاد . ومثل ذلك تعيين الامام الاعظم والولاة

والقضاة فان الشارع بين بالنص الشروط التي ينبغي ان يكونوا عليها . (أما) تعيين زيد أو عمرو لذلك فانما يكون بالاجتهاد . وكذلك ايجاب المثل في قيم المتلفات واروش الجنايات وطلب المثل في جزاء الصيد . ومن هذا القبيل أيضا الاجتهاد في القبلة وحكم القاضي بقول الشهود ولا يخفي عليك توجيه ذلك مما سبق . قال الغزالى رحمه الله . وهذا النوع لاخلاف فيه بين الامة كيف لا وهو ضرورة كل شريعة لاستحالة التنصيص على عدالة كل شخص أو كفايته وهو نوع اجتهاد وليس بقياس لانه لاخلاف فيه والقياس مختلف فيه . (وأما) الثانى وهو تنقيح المناط فكما لو أضاف الشارع الحكم الى سبب وناطه به وتقترن به اوصاف لا مدخل لها فى الاضافة فيجب حذفها عن درجة الاعتبار فيتسع الحكم وهذا الحذف انما يكون بالاجتهاد ولذلك وقع الخلاف بين المجتهدين فيما يحذف من الاوصاف وفيما يبقى علة كما فى قصة الاعرابي الذى واقع أهله فى نهار رمضان فجاء الى النبي ﷺ وقص عليه ذلك فأمره بالكفارة . فالشافعى رضي الله عنه اعتبر مناط الحكم هو مجرد الوقاع فى نهار رمضان وحذف شخصية الاعرابى وجعل غيره مثله فى هذا الحكم وكذلك حذف كونه اعرابيا وجعل غيره من الأعجمي مثلا مثله . وحذف كون التي واقعها أهله وجعل غيرها مثلها . وحذف خصوصية اليوم والشهر واعتبر غيرهما مثلهما . وأبو حنيفة رضي الله عنه زاد عليه فحذف خصوصية الوقاع واعتبر غيره من الافطار بالأكل والشرب مثله . قال الغزالي : وهذا النوع أقر به أكثر منكرى القياس . زاد الآمدى وهو دون الاول . (وأما) الثالث وهو تخريج المناط فكما لو نص الشارع على حكم من غير أن يبين مناطه فيستنبط بالرأي والنظر كشرب الخمر فالشارع نص علي حرمته من غير بيان لعلته فاستنبطت علته وهى الاسكار بالاجتهاد والنظر فصح الحاق النبيذ به لانه مسكر . قال الغزالي رحمه الله : وهذا هو الاجتهاد القياسي الذى عظم فيه الخلاف وانكره أهل الظاهر إلى آخر ماقال رحمه الله تعالى *

والظاهر أن النوع الاول وهو تحقيق المناط لاينحصر فيما أورده من الامثلة التي ليس فيها قياس كما قال. بل منه مالو نص الشارع على حكم في نوع ونص أو أجمع على علته فيقع الاجتهاد فى تحقيق تلك العلة فى نوع آخر فيلحق بالنوع الأول في حكمه وذلك قياس · وصريح مانقله الزركشي عنه سابقا أن هذا أيضا لاخلاف فيه خلافا للامام * بل قد يكون تحقيق المناط بعد تخريج المناط كما لو نص الشارع علي حكم فاستنبطت علته ثم يقع الاجتهاد فى تحقيقها ووجودها فى نوع آخر وهذا فيه خلاف وقد صرح بذلك الآمدي *

وبعد ذلك فههنا أمران (الاول) مقتضي كلام الامام والغزالى أن القياس الجلى وهو ماقطع فيه بنفي الفارق لاخلاف فيه وبذلك صرح صاحب المنهاج وإن كان فى حكاية أقوال المخالفين فى الحجية أطلق النزاع ولم يقيده بغير الجلى واعترض عليه الاسنوى بان مقتضي ماذكره فيما سيأتى من أن القياس الجلي لم ينكره أحد تخصيص مذهب داود والشيعة بغير الجلى اه (وأما) ابن السبكى فقال : ماذكره المصنف بعد من أن القياس الجلي لم ينكره أحد فمدخول ولو صح لكان واردا عليه هنا اه . أى فى مقام حكاية الاقوال فانه أطلق النزاع فى القياس من غير تخصيص بالجلى . وفى العطار نقلا عن ابن السبكي فى كتابه (الاشباه والنظائر) أنه عثر علي رسالة لداود لم ينكر فيها القياس الجلى لانه سماه استدلالا . ولهذا نسب اليه فى جمع الجوامع عدم انكاره له * وفى البحر المحيط عن ابن حزم أنه قال فى كتاب الاحكام . ذهب أهل الظاهر الى ابطال القول بالقياس جملة وهو قولنا الذى ندين الله به . ثم قال ماخلاصته · ذهب بعض منكرى القياس الى القول به فى منصوص العلة . وهذا لايقول به داود ولا أحد من أصحابنا وانما هو قول من لايعتد به من جملتنا كالقاشانى وضربائه اه وصرح ابن حزم فى كتاب النكت الذي الفه فى ابطال القياس والرأى والتعليل

والاستحسان والتقليد بان تحريم غير التأفيف من أنواع الايذاء ليس مستفادا من القياس علي التأفيف المحرم بقوله تعالي (فلا تقل لهما أف) بل هو مستفاد من قوله تعالى (وبالوالدين احسانا) وقوله تعالى (وقل رب ارحمهما) ومن قوله تعالي (وقل لهما قولا كريما) * ودون الذرة ليس مستفادا من القياس على الذرة المنصوص عليها فى قوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) وإنما هو مستفاد من قوله تعالى (اني لا أضيع عمل عامل منكم) . (اليوم تجزى كل نفس بما تسعى) الى غير ذلك من أمثال هذين وهو صريح في انكاره القياس الجلى أيضا . وجملة القول في ذلك أن النقل عن داود قد اضطرب . والظاهر أنه لا ينكر القياس الجلى . وكذلك غيره الا ابن حزم وان لم يسموه قياسا بل استدلالا . ونحن اذا استثنينا ابن حزم امكننا الجمع بين كلامي من أطلق النزاع فى القياس تارة وصرح بان القياس الجلى لا خلاف فيه تارة أخرى « كصاحب المنهاج » فانه حينما أطلق النزاع لم يعتبر القياس الجلى قياسا بل اعتبر الحكم المستفاد منه مدلولا عليه بالالفاظ وحينما صرح بالاتفاق نظر الى أنه قياس . والواقع أن فيه خلافا قيل دلالته لفظية وقيل قياسية . (وأما) ابن حزم فلا يصح أن يعتد بخلافه فى هذا الموضوع فانى ما كنت أعتقد ان عاقلا يقول إن قوله تعالى (فلا تقل لهما أف) لا يستفاد منه تحريم غير التأفيف من انواع الايذاء لا بطريق القياس ولا بدلالة اللفظ لولا اني رأيت كلامه السابق والله أعلم *

(الأمر الثانى) : ذكر فى البحر المحيط ان القياس الصادر من النبي صلى الله عليه وسلم حجة بالاتفاق لان مقدماته قطعية * ولا يخفي أن ذلك انما يتصور اذا قلنا بجواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم فان القياس نوع منه . اللهم الا اذا كان صدور القياس منه صلى الله عليه وسلم لتعليم الامة طريقا من طرق الاجتهاد لا لتعرف الحكم فلا يتوقف ذلك على جواز الاجتهاد . (فان) قيل القياس الصادر منه صلى الله عليه وسلم لا يخلو اما أن يكون حجة لنا أولا صلى الله عليه وسلم . فان كان حجة لنا فلا تتوقف حجية ما يصدر عن النبي صلى الله عليه وسلم

علي كونه قياسا بل هو حجة سواء كان قياسا أو غيره . على ان من شرط القياس فقدان النص من كتاب او سنة . والقياس الصادر من النبي ﷺ يعتبر بالنسبة الينا سنة . وان كان حجة له ﷺ فلا يتوقف بيان الاحكام الشرعية منه ﷺ على القياس اذ ماينطق به وحي من الله تعالى فانه لاينطق عن الهوى (إن هو الا وحي يوحي) . (قلت) سبق انا قررنا ان صدور القياس من النبي ﷺ مبنى على جواز الاجتهاد له ﷺ وذلك يقتضى أن بيانه ﷺ للاحكام لايتوقف على وحى من الله تعالى فلا مانع من ان يكون القياس حجة له صلى الله عليه وسلم بل لامانع من ان يكون حجة لنا ويكون قياسا باعتبار وسنة باعتبار آخر . على ان اشتراط فقدان النص من الكتاب والسنة انما يعقل اذا كانت السنة غير القياس فتأمل وحرر هذا الموضوع *

« الجهة الثالثة » اذا عرفت موطن الوفاق وموطن النزاع فى القياس على الجملة فاعلم أن عبارات الاصوليين تختلف فى حكاية هذا النزاع . فمنهم من يحكيه بعنوان الحجية فيقول : القياس حجة أو غير حجة . ومنهم من يحكيه بعنوان التعبد فيقول: التعبد بالقياس جائز أولا ـ واقع اولا ـ . ونحن الآن نريد أن نبين معنى هاتين العبارتين ليظهر هل تتلاقيان علي محل واحد أولا . (أما) حجية القياس فالمعقول فى معناها أن القياس أصل ودليل نصبه الشارع ليستنبط منه من هو أهل للاستنباط الحكم الشرعى كالكتاب والسنة *

وقال الامام فى المحصول : المراد من قولنا القياس حجة أنه اذا حصل المجتهد ظن أن حكم هذه الصورة مثل حكم تلك الصورة فهو مكلف بالعمل به فى نفسه ومكلف بان يفتى غيره به . وقال فى الرسالة البهائية : كما نقله عنه الاصفهاني فى شرح المحصول معناه أنه يجب عليه أن يعتقد أن حكم أحد المعلومين مثل حكم الآخر *

ولا يخفي أن هذين التفسيرين لحجية القياس انما هما باعتبار اللازم اذ يلزم من اعتبار الشارع للقياس دليلا واصلا للحكم التكليف بالعمل بذلك الحكم

ووجوب اعتقاد تساوى المعلومين فيه . وبعد ذلك فقد يخطر بالبال مناقشة على هذين التعريفين (أما) التعريف الأول فمن وجهين (الاول) أنا اذا فسرنا التكليف من قوله : فهو مكلف بالعمل به بالزام مافيه كلفة على ماهو الراجح فى تفسيره لا يشمل مالو كان الحكم المستنبط من القياس ندبا مثلا فانه غير ملزم بالعمل به (اللهم) الا أن يراد بالعمل أن يعتقد أنه حكم الله ثم يكون العمل بحسبه واجبا أو مندوبا أو غيرهما (اما) اذا فسرنا التكليف بطلب مافيه كلفة على ماهومذهب القاضى فلم يخرج منه الا الاباحة والخطب فيها سهل . (الوجه الثانى) أن بعض الادلة الآتية لايوصل اليه وانما يوصل الى ان القياس بمعنى فعل المجتهد مكلف به . ويجاب عنه بانه يمكن ان يضم اليها مايجعلها صالحة للتوصل اليه كما سيأتي في تقريرها ان شاء الله تعالى * (وأما) التعريف الثانى فيشكل عليه ما سبق من أنهم عرفوا القياس باثبات مثل حكم احد المعلومين في الآخر لاشتراكهما فى العلة . وفسروا الاثبات بالاعتقاد فيتحد معنى القياس ومعنى الحجية ويكون الحكم فى قولنا القياس حجة لغوا . (فان) اجيب بان القياس معناه الاعتقاد والحجية معناها وجوب الاعتقاد فيتغايران . (قلنا) للمجيب هب ان الامر كذلك ولكن لايخفي ان الحمل مع هذا لامعنى له . فالتحقيق ان المراد بالقياس من قولهم ـ القياس حجة ـ هو المساواة فى العلة . وقد وضحنا سابقا أن معني الحجية أنه اصل ودليل من قبل الشارع لاستنباط الحكم الشرعي منه كالكتاب والسنة . وان هذا التعريف الذي ذكره الامام انما هو باللازم . وعلى ذلك يكون المعنى ـ القياس أصل ودليل للاحكام الشرعية من قبل الشارع ويلزمه وجوب اعتقاد تساوى المعلومين فى الحكم والله اعلم *

(وأما) التعبد بالقياس فاختلفوا فى معناه على قولين (احدهما) انه عبارة عن ايجاب الله انفس القياس اعني ايجاب الله لالحاق الفرع بالاصل . وهذا المعنى هو ماجرى عليه الآمدى وبعض شراح مختصر ابن الحاجب . ويتعين عليه

ان يكون المكلف بذلك هو المجتهد خاصة . وفيه ابحاث *

الاول ـ أنه لايجرى على أن القياس هو المساواة بل يتعين عليه أن يكون فعل المجتهد إذ المساواة ليست من أفعال المكلفين فلا يتعلق بها ايجاب *

الثانى ـ لا يظهر عليه جعل هذه المسألة من المسائل الاصولية وانما يظهر اعتبارها مسألة فقهية فرعية إذ موضوعها فعل المكلف ومحمولها الحكم الشرعى *

الثالث ـ أنه لا يتناسب مع التعبير بالحجية بالنسبة لنفس المجتهد *

الرابع ـ مقتضاه أن القياس واجب فقط مع أن الآمدى قرر فى خاتمة الباب من إحكامه أن القياس واجب ومندوب . والواجب قسمان واجب على بعض الاعيان وذلك فى حق كل من نزلت به نازلة من القضاة والمجتهدين ولا يقوم فيها غيره مقامه . وواجب على الكفاية اذا قام كل واحد من المجتهدين مقام الآخر فى تعريف حكم الله فيما وقع بالقياس * وأما المندوب فهو القياس فيما يجوز حدوثه من الوقائع ولم يحدث بعد وانما ندب القياس ليكون الحكم معداً لوقت الحاجة * ويمكن أن يجاب بأنه ليس المقصود من تعبد المجتهد بالقياس تحصيله فحسب اذ ليس هو من العبادات التى تقصد لذاتها كالصلاة والصوم . بل المقصود منه ما يترتب عليه من العمل بمقتضاه لنفس المجتهد ولمن يقلده وحينئذ يرجع باعتبار هذا اللازم الى المعنى الثاني الآتي ويتفق مع التعبير بالحجية . ويظهر جعله مسألة اصولية على ما سيتضح فى بيان المعنى الثاني .

أما انه لايجرى على أن القياس هو المساواة فذلك مسلم ولا ضرر فيه فان من فسر التعبد بهذا التفسير يعرف القياس بما هو فعل المجتهد على نحو ماسبق أو يقدر مضافا فى قولهم التعبد بالقياس اى باظهاره أو نحو ذلك والله أعلم *

(وأما البحث الرابع) فجوابه أن المراد بايجاب القياس ايجابه فى الجملة يعنى فى وقت يتوقف بيان حكم الله فيما نزل من الوقائع عليه وليس المراد أن الله أوجبه على المجتهدين مطلقا احتيج اليه أولم يحتج وذلك واضح والله أعلم *

(القول الثاني) فى معنى التعبد انه عبارة عن وجوب العمل بمقتضى القياس وهذا ماجرى عليه الامام فى المحصول . والعضد في شرح المختصر . والبيضاوى فى المنهاج . وعليه يكون المكلف بذلك المجتهدين وجميع المقلدين لهم . ولايخفى أنه لايرد على هذا المعني ماورد علي المعنى الاول فانه يتناسب بالنظر لذاته مع التعبير بالحجية اذ المقصود من كون القياس حجة على ماعلمت أن يعمل بمقتضاه ويتمشى على كل تعريف للقياس وهو أقرب الى مقاصد الفن مثل قولهم الاجماع حجة وخبر الواحد حجة * وانما قلنا تبعا للسعد : هذا المعنى أقرب إلى مقاصد الفن ولم نقل يكون عليه من المقاصد حقيقة لان موضع الاصول هو الادلة والقياس لايكون أحد الادلة حتى تثبت حجيته . ولعل من اعتبرها من مقاصد علم الاصول نظر الى ان موضوع المسألة القياس وهو فى ذاته أو باعتبار مايؤل اليه أحد الادلة * وانما يرد عليه ماورد على التعريف الاول للامام الذى أورده لمعنى الحجية والجواب هو الجواب *

إذا عرفت هذا فاعلم أن الكمال بن الهمام اعتبر فى تحريره موضوع المسألة تكليف المجتهد بطلب المناط للحكم ليحكم فى محاله بحكمه . واستشكل الوجهين الاولين فى معنى التعبد * (أما) الاول فبأنه لا يصح على القول بان القياس هو المساواة وهو ظاهر كما سبق * وأما الثاني فقال : إن فيه قصوراً عن المقصود * وبين شارح تحريره نقلا عنه وجه القصور بما حاصله : ان معنى ماقالوه إذا تم القياس فاعمل بمقتضاه ومقصود المسألة انظر ليظهر لك فى الواقع قياس أولا . وهذا محل آخر للوجوب غير الاول ، وان كان الغرض من استكشاف الحال المأمور به هو العمل به اه * ولا يخفى عليك أن بعض الاسئلة التى وردت علي المعنى الاول للتعبد ترد على ما قاله الكمال *

وبعد فيمكن أن يقال : إن ما ذكره موضوعا للنزاع يعتبر من المقدمات التى يتوقف عليها وجود متعلق التعبد بالمعني الاول . وذلك لان الحاق الفرع بالاصل

فى الحكم لمساواته له فى العلة موقوف على استخراج تلك العلة ان لم تكن ظاهرة بنص أو اجماع والا فيكفى ملاحظتها المجتهد * واذا كان كذلك فالتكليف بالالحاق تكليف بطلب المناط كما قرر فى أمثاله فلم يبق معنا إلا أنه هل يطلق على هذا الالحاق الذى هو فعل المجتهد قياس أولا ؟ * وقد علمت أن أكثر الاصوليين أطلقوا عليه قياسا لان جميع استعمالاته تنبىء عن كونه فعل المجتهد وإن كان القياس بمعنى الدليل للمجتهد إنما هو المساواة وعلمت أيضا أن من فسر التعبد بهذا التفسير جار على أن القياس فعل المجتهد أو يقدر مضافا اذا جرى على أن القياس هو المساواة فيقول : التعبد باظهار القياس أو نحوه والله أعلم *

وأما ما اعترض به على الوجه الثاني من أن فيه قصورا فغايته أن وجوب العمل بالقياس فرع ظهوره وهو انما يكون بالنظر فى المناط . وهذا لايمنع من * ان يكون محل النزاع والمقصود من المسألة انما هو الثانى اذ هو مقصود الاصولى ومتي ثبت هذا ثبت الاول لانه اذا ثبت أن الله تعالى أوجب علينا العمل بمقتضي القياس لزم ان تحصيل هذا القياس مع مايتوقف عليه من استخراج المناط واجب على المجتهد كما يجب عليه أن يبحث عن غيره من أدلة الاحكام . وكذلك يلزم من ثبوت أن الله تعالي كلف المجتهدين بتحصيله مع ما يتوقف عليه أنه واجب على المجتهد وعلي من يقلده العمل بمقتضاه لانه ليس من العبادات التى تقصد لذاتها كما سبق *

فخلاصة ما أسلفنا من الاقوال فى بيان معنى الحجية والتعبد ومن رأي الكمال ابن الهمام فى تحرير محل النزاع . أن لدينا أمورا ثلاثة ـ استخراج مناط الحكم ـ والحاق الفرع بالاصل ـ والعمل بمقتضي القياس *

وقد علمت أنها أمور متلازمة ويتوقف بعضها على بعض وأن الانسب بجعله محل النزاع هو الاخير والله أعلم *

هذا

هذا تمام القول فى المقدمة التى رسمناها لتحرير محل النزاع . وسنشرع فى بيان الفرق المخالفة ورد شبههم . والاستدلال للمذهب الحق وقد رسمنا لذلك الفصل الاول *

الفصل الاول

﴿ فى بيان الفرق المختلفة فى حجية القياس . وفى ذكر الادلة للمذهب الحق ﴾
« ورد شبه المخالفين له »

اذا تحرر لك موضع النزاع فيما سبق فلنحرر لك النزاع ونبين الفرق المتنازعة وأدلتهم وشبههم وما يقبل منها وما يرد فنقول :

اعلم أنهم اختلفوا . هل التعبد بالقياس جائز عقلا أو ممتنع ؟ فالجماهير من السلف والخلف قالوا بالجواز وغيرهم قال بالامتناع . والقائلون بالجواز افترقوا فرقتين. فالاكثر منهم على أنه واقع وغيرهم على أنه لم يقع. فجملة الفرق ثلاثة ـ القائلون بالجواز والوقوع ـ والقائلون بالجواز دون الوقوع ـ والقائلون بعدم الجواز *

ثم ان القائلين بالجواز والوقوع افترقوا من جهات ثلاثة (الاولى) أن الاكثر على أنه وقع بدلالة السمع فقط. والقفال منا وابو الحسين البصرى من المعتزلة على أنه وقع بدلالة السمع والعقل * (ثانيـة) أن الاكثر على أن دلالة السمع عليه قطعية وأبو الحسين على أنها ظنية * (الجهة الثالثة) بعضهم على أن التعبد بالقياس وقع مطلقا من غير تخصيص ببعض الصور أو ببعض الحالات أو استثناء بعضها . وبعضهم على أنه وقع فى بعض الصور والاحوال او وقع الا فى بعض الصور . وهؤلاء اختلفوا باختلاف التخصيص . فالقاشاني والنهرواني قالا : وقع التعبد إلا فى صورتين فقط وقد حصل اضطراب فى النقل عنهما فى تعيين هاتين الصورتين وسنوضح ذلك عند تفصيل المذهب . وابن عبدان من الشافعية قال وقع فى حال الاضطرار اليه فقط . وأبو حنيفة جرى على أنه وقع إلا فى الاسباب والشروط والموانع والحدود والكفارات والرخص والتقديرات . والجبائي

والكرخي قالا : وقع إلا فى أصول العبادات . وبعضهم قال وقع الا فى الامور العادية والخلقية . وقوم . الا فى النفى الاصلي . وبعضهم الا القياس الجزئي الحاجي . وآخرون الا القياس على المنسوخ . وبعضهم الا فى كل الاحكام *

والقائلون بالجواز دون الوقوع افترقوا فرقتين . (فرقة) ذهبت الى عدم الوقوع لعدم الدليل على الوقوع (وفرقة) لم تقنع بذلك بل ذهبت الى عدم الوقوع لوجود الدليل على ذلك من الكتاب والسنة واجماع الصحابة واجماع العترة *

والقائلون بالامتناع عقلا افترقوا فرقتين (فمنهم) من ذهب الى أنه ممتنع فى شريعتنا خاصة . (ومنهم) من ذهب الى انه ممتنع فى سائر الشرائع . وهؤلاء افترقوا ثلاث فرق (فمنهم) من ذهب الى أنه ممتنع لان القياس لايفيد علما ولا ظنا . (ومنهم) من ذهب الى أنه ممتنع . لان القياس يفيد الظن والظن قد يخطيء ويصيب (ومنهم) من ذهب الي أنه ممتنع لان القياس وان أفاد الظن والظن قد يعتد به الا أن الرجوع اليه رجوع الي أضعف الدليلين مع وجود أقواهما *

هذا مجمل الفرق المختلفة فى حجية القياس . ولم أترك فيما علمته منها قولا لقائل الا قولا غريبا منقولا عن ابن حزم الظاهرى من أن القياس كان مشروعا فى صدر الاسلام قبل نزول (اليوم اكملت لكم دينكم) ثم نسخ . نقله عنه صاحب البحر المحيط * ثم اعلم أن ههنا امورا (الاول) ما ذكرناه من ان الفرقة التي أجازت التعبد به عقلا ومنعت وقوعه انقسمت الى فرقتين . ومن ان الفرقة المحيلة له عقلا افترقت فرقتين (فرقة) احالته فى شريعتنا خاصة (وفرقه) احالته مطلقا وهذه افترقت ثلاث فرق . قد تبعنا فيه الامام الرازى فى المحصول وقد نسب القول باحالته فى شريعتنا خاصة الى النظام ونسب القول الثالث من الاقوال المحيلة مطلقا الي داود . وصاحب المنهاج اعتبر الفرقة التي اجازته عقلا ومنعت وقوعه واحدة . وكذلك اعتبر الفرقة التي احالته واحدة . ونسب القول بالجواز مع عدم الوقوع الى داود . والقول بالاحالة مطلقا الى الشيعة والنظام * وامام الحرمين

اعتبر الفرق المخالفة اربعة فقال في البرهان . ذهب النظام والحشوية والضلال الى انكار القياس وقد اختلفوا فى طريق رده (فمنهم) من قال . الخوض فيه قبيح لعينه . وقال آخرون · فى التعبد به منع الناس من المسلك الاقصد الاسد وعنوا به أن التنصيص على مواقع الاشكال اقطع للنزاع وأرفع للدفاع وأجلب للطمأنينة وانفى لوهج الخلاف وادعي الى الائتلاف . ويجب على الله ان يستصلح لعباده فيما يتعلق بأمر الدين · وقال قائلون · الاقيسة متفاوتة لاقرار لها فى المظنونات . وقال قائلون . فى أصول الشريعة مالا يعقل كايجاب العقل فى الدية . وذهبت طائفة الى أنه مردود بنصوص الكتاب والسنة *

والغزالي اعتبر الفرق المخالفة ثلاثة فقال فى المستصفى : قالت الشيعة وبعض المعتزلة يستحيل التعبد بالقياس عقلا . وقال قوم : يجب التعبد به عقلا . وقال قوم . لاحكم للعقل فيه باحالة ولا ايجاب . بل هو فى مظنة الجواز . ثم اختلفوا فانكر أهل الظاهر وقوعه بل ادعوا حظر الشرع له . والذى ذهب اليه الصحابة الي آخر ما قال * والآمدى حكي فى إحكامه الاقوال المتخالفة فى حجية القياس أربعة . قول باحالة التعبد به ونسبه الي الشيعة والنظام والى جماعة من معتزلة بغداد كيحيى الاسكافى وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب . وقول بوجوب التعبد به ونسبه الي القفال وأبي الحسين البصرى . وقول بجوازه عقلا مع عدم الوقوع ونسبه الى داود بن علي الاصفهانى وابنه والقاشاني والنهرواني. قال · ولم يقضوا بوقوع ذلك الا فيما كانت علته منصوصة او مومى اليها * وابن الحاجب فى مختصره حكي الاقوال المتخالفة كالآمدى * وفى البحر المحيط نقلا عن الاستاذ أبي منصور ان داود قال · لاحادثة إلا وفيها حكم منصوص عليه فى القرآن أو السنة أو مدلول عليه بفحوى النص ودليله وذلك مغن عن القياس. وفيه أيضا نقلا عن القاضي عبد الوهاب أنه قال . ذهب داود الاصفهانى الي أن التعبد بالقياس جائز عقلا ولكنه لم يرد وان القول به والمصير اليه غير جائز لعدم الدليل القاطع على ان الله تعبدنا به *

فما أسلفنا من كلام هؤلاء الفحول من أئمة الاصول نلاحظ ما يأتي .

أولا ـ نقل بعضهم (وهو الامام الرازى) عن النظام أنه أحال التعبد بالقياس فى شريعتنا خاصة . ونقل غيره عنه الاحالة مطلقا *

ثانيا ـ اعتبر بعضهم (وهما الامامان) القائلين بالاحالة فرقا متعددة واعتبرهم غيرهما فرقة واحدة *

ثالثا ـ نسبوا جميعا القول بالاحالة الي الشيعة مطلقا والمعروف أن الزيدية منهم قائلون بحجية القياس *

رابعا ـ نسب بعضهم (وهو الامام الرازى) إلى داود القول بالاحالة . ونسب اليه غيره القول بالجواز مع عدم الوقوع *

خامسا ـ اعتبر بعضهم (وهو الامام الرازى) القائلين بالجواز مع عدم الوقوع فرقتين . واعتبرهم غيره فرقة واحدة *

سادسا ـ اعتبر الآمدى مذهب القاشاني والنهرواني كمذهب داود . والمشهور ما قدمناه من مذهبهما *

والذى أراه توفيقا بين هذه الاقوال وجوابا عن هذا التضارب . ان القائلين بالاحالة هم فى الواقع فرقة واحدة ومن اعتبرهم فرقا متعددة نظر إلي تعدد وجوه الاحالة ومآخذها . ولما كان مصدر الاحالة عند النظام كما سيأتي دليله أن شريعتنا غير قابلة للتعبد فيها بالقياس صح نسبة القول بالاحالة فى شريعتنا خاصة اليه * وأرى أيضا أن القائلين بالجواز مع عدم الوقوع فرقة واحدة الا أنه لما اضطرب النقل عن داود فى وجه عدم الوقوع كما يظهر مما نقلناه عن البحر المحيط فى حكاية مذهبه ساغ اعتبارهم فرقتين. على أنه لا تنافى بين القولين المنقولين عن داود وأصحابه اذ لا مانع أن يقولوا . لم يقع التعبد بالقياس لعدم الدليل القاطع على ان الله تعبدنا به بل ورد عن الشارع ما يقتضي المنع منه وان كان لا يلزم من الاول الثاني دون العكس بقي مما لاحظناه ثلاثة أمور . أحدها ـ نسبة الامام

الرازى القول الثالث من أقوال الاحالة الى داود . ولعله نظر الى أن ذلك لازم لكلامه لأنه نقل عنه كما سبق أنه ادعي ان كل حادثة منصوص عليها ولا شك أن النص أقوى من القياس فالقول بالقياس رجوع الى اضعف الدليلين مع وجود أقواهما *

الثاني ــ نسبة الجمهور القول بالاحالة الى الشيعة مطلقا مع أن الزيدية منهم قائلون بحجية القياس . ولعلهم نظروا الى أن لفظ الشيعة اذا أطلق انصرف الى الفرقة الامامية دون الزيدية . على أن صاحب المنهاج صرح فيما بعد بما يفيد مذهب الزيدية فيكون ذلك قرينة على هذا التخصيص فى كلامه *

الثالث ــ مساواة الآمدى بين مذهب داود والقاشاني والنهروانى ولعله نظر الى أن داود لما قال بالقياس الجلي وسماه استدلالا بعموم اللفظ اتحد مذهبه بمذهبهما تقريبا والله أعلم *

الامر الثاني ــ ذكر فى البحر المحيط أن أول من باح بانكار القياس النظام وتابعه قوم من المعتزلة كجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر ومحمد بن عبد الله الاسكافي . وتابعه على نفيه من أهل السنة داود الظاهرى . ونقل عن ابن عبد البر فى كتاب العلم أنه قال : ما علمت أحداً سبق النظام الى القول بنفى القياس والاجتهاد ولم يلتفت اليه الجمهور . وذكر الزركشي فى البحر المحيط فى موضع آخر أن هذه المذاهب كلها مهجورة وهو خلاف حادث بعد أن تقدم الاجماع باثبات القياس من الصحابة والتابعين قولا وعملا . قال الغزالي : ومن ذهب الى رد القياس فهو مقطوع بخطئه من جهة النظر محكوم بكونه مأثوما * قال القاضى : ولست أعد من ذهب الى هذا المذهب من علماء الشرع ولا أبالي بخلافه . قال الغزالي : وهو كما قال . وقال ابن المنير فى شرحه . ذكر القاضى بكر بن العلاء من أصحابنا أن القاضى اسماعيل أمر بداود منكر القياس فصفع فى مجلسه بالنعال وحمل الى الموفق بالبصرة ليضرب عنقه لانه رأى أنه جحد

أمراً ضروريا من الشريعة فى رعاية مصالح العباد . والجلاد فى هؤلاء أنفع من الجدال اه ما ذكره الزركشى فى البحر *

وانما نقلناه ليكون عبرة لمن حدثته نفسه بالتهجم على الدين ومخالفة اجماع المسلمين . وان كنا لا نرى أن مثل داود وان أخطأ فى انكار القياس لا يستحق مثل هذه الاهانة فانه كان جبلا من جبال العلم . وانما المستحق لما هو أشد منها النظام فانه حامل لواء هـذه البدعة ومن الزنا دقة الذين ابتلى بهم الاسلام كما ذكره ابن السبكى فى شرحه *

الثالث ـ ذكر العلامة الشربيني أخذا من السعد على شرح العضد ما خلاصته ان المراد من احالة التعبد بالقياس أن العقل يوجب نفيه . وليس المراد به عدم تصور وقوعه اذ لا يلزم من وقوعه محال . نعم لهم دليل يقتضي أنه محال بالمعنى الثانى اه المقصود منه . ولقائل أن يقول : هل هناك فرق بين هذين المعنيين للاحالة ؟ واذا كان هناك فرق فهل الاحالة بالمعنى الاول تنافى الجواز العقلى ؟ واذا كانت لا تنافيه . فأى فرق بين مذهب من قال بالاحالة بهـذا المعنى وبين من قال بالجواز العقلى مع عدم الوقوع كداود * ويمكن الجواب بان هناك فرقا بين الاحالة بهذا المعني وبين الجواز العقلى . فان احالة التعبد بهذا المعني هى الوجوب العقلي لنفيه . أعنى أن العقل لو خلي ونفسه حكم بان التعبد منفى قطعا بخلاف الجواز العقلى فان العقل لو خلى ونفسه لا يحكم بوجوب التعبد ولا بوجوب نفيه (فان قلت) اذا كان نفى التعبد واجبا عقلا كان حصوله محالا عقلا ولا معنى لعدم تصور وقوعه الا ذلك . اذ لو لم يلزم على وقوعه المحال لم يكن حصوله محالا فلم يكن نفيه واجبا فاتحد المعنيان اللذان ذكرهما . (قلت) : هـذا على مثال قولهم بوجوب الصلاح والاصلح فانه على مقتضى هذه القاعدة يجب عقلا أن لا يتعبدنا بشرب الخمر مثلا . ولا شك أنه يتصور وقوع التعبد بذلك عقلا . فتأمل فللبحث فيه مجال *

وعندى أن كلام الشيخ رحمه الله لا يخلو من إشكال وقد تباحثت فى شأن عبارته هذه مع كثير من أفاضل هذا العصر فلم نتفق على ما تطمئن اليه النفس *

هذا تمام القول فى ذكر المذاهب المتخالفة فى حجية القياس *

وبعد ان تحررت لديك تلك المذاهب فلنذكر كل مذهب بما له وما عليه ولنبدأ بالمذهب الحق الذى عليه جمهور الامة من الصحابة والتابعين والائمة المجتهدين وهو أن التعبد جائز عقلا وواقع سمعا . أما انه جائز عقلا فالدليل عليه من وجوه .

أولا ــ التعبد بالقياس لا يلزم من فرض وقوعه محال وكلما كان كذلك فهو جائز عقلا فالتعبد بالقياس جائز عقلا . ولا يخفى ان هذا الدليل انما ينفي الاحالة بالمعنى الثانى الذى نبه العلامة الشربيني على أنه غير مراد هنا . وإنما جئنا به لان بعض أدلة المخالفين تؤدى الي الاحالة بهذا المعني وسنأتى علي هدمها فيسلم هذا الدليل فانه لا ينقض الا بمعارض يثبت الاحالة *

ثانيا ــ لو كان ممتنعا عقلا لما وقع لكن التالى باطل فالمقدم مثله فثبت انه غير ممتنع عقلا . (أما) الملازمة فواضحة (وأما) بطلان التالى فالدليل عليه ما سنذكره من الادلة المثبتة لوقوعه قطعا *

ثالثا ــ لو كان ممتنعا عقلا لما حسن من الشارع أن ينص ويقول : لا يقضى القاضى وهو غضبان لان الغضب مما يوجب اضطراب رأيه وفهمه فقيسوا عليه ما كان فى معناه كالجوع والعطش والاعياء المفرط * وأن ينص أيضا ويقول : حرمت عليكم شرب الخمر ومهما غاب علي ظنكم أن علة التحريم الشدة المطربة الصادة عن ذكر الله . المفضية الي وقوع الفتن والعداوة والبغضاء لتغطيتها على العقل . فقيسوا عليها كل ما فى معناها من النبيذ وغيره لكن التالي باطل وهو عدم الحسن من الشارع لذلك فبطل المقدم

وهو أن التعبد ممتنع عقلا فثبت الجواز . ولا يخفى أن الملازمة فى هذا الدليل مسلمة وواضحة . وكذلك بطلان التالى فان عاقلا لا يستطيع أن يدعى قبح صدور مثل ذلك من الشارع .

رابعا ـ أن القياس أمارة يغلب على الظن أن ما أدى اليه هو حكم الله . وكلما كان كذلك لا يمتنع عقلا التعبد به. فالقياس لا يمتنع عقلا التعبد به . (أما) بيان الصغرى فانا اذا رأينا الشارع قد أثبت حكما فى صورة وفى تلك الصورة معنى يصلح ان يكون داعيا لاثبات الحكم فيها ولم يظهر له معارض بعد البحث التام غلب على ظننا ان الحكم ثبت فى تلك الصورة لاجل ذلك المعنى . فاذا وجد ذلك المعنى فى صورة اخرى من غير معارضة له فيها ايضا فانه يغلب على الظن ثبوت الحكم فيها ايضا * ولا يخفى ان الامارات الحاضرة قد يدرك بها العاقل إذا صح نظره المدلولات الغائبة وذلك كمن رأى جدارا مائلا منشقا فانه يحكم بهبوطه . أو رأى غيما رطبا وهواء باردا حكم بنزول المطر . أو رأى انسانا خارجا من بيت فيه قتيل وبيده سكين مخضبة بالدم حكم بكونه قاتلا . فمثله ما قررناه فى القياس * (وأما) بيان الكبرى فانه متى غلب على ظننا ثبوت الحكم فى الصورة الثانية ـ ومعلوم ان مخالفة حكم الله سبب للعقاب ـ فالعقل يجوز التعبد بمثل ذلك القياس بل يرجحه لان العقل يرجح ما ظن فيه المصلحة ودفع المضرة *

خامسا ـ أن التعبد بالقياس فيه مصلحة لاتحصل بدونه وكلما كان كذلك فهو جائز عقلا فالتعبد بالقياس جائز عقلا . (أما) الصغرى فلأن للمجتهد على إعمال فكره وبحثه فى استخراج علة المنصوص عليه لتعديته إلى محل آخر ثوابا لا يحصل بدون القياس . (وأما) الكبرى فلأن ما كان طريقا الى تحصيل مصلحة فالعقل لا يحيله بل يجوزه *

واعلم أن الاعتراضات على هذه الادلة المثبتة للجواز العقلى انما تكون بمعارضات تثبت الاحالة العقلية وهي الشبه التي تمسك بها القائلون بالاحالة وسنذكرها عند ذكر مذاهبهم

مذاهبهم وسننسفها نسفا لا يبقي لها أثرا فتسلم هذه الادلة والله أعلم *

(وأما) انه واقع سمعا فقداستدلوا عليه بادلة كثيرة ترجع الى أربعة أنواع . الكتاب . والسنة . والاجماع . والمعقول *

الدليل الاول الكتاب

وقد استدلوا منه بجملة آيات أشهرها فى كتب الأصول قوله تعالي (فاعتبروا ياأولى الابصار) واختلفوا فى كيفية الاستدلال بها على المطلوب على عدة وجوه . (الوجه الاول) . وهو ماجرى عليه الامام فى المحصول والبيضاوى فى المنهاج والآمدى فى الاحكام أن يقال : القياس اعتبار والاعتبار مأمور به فالقياس مأمور به . (أما) الصغري فدليلها . القياس مجاوزة . والمجاوزة اعتبار . فالقياس اعتبار . (وأما) الكبرى . فدليلهاقوله تعالي . فاعتبروا ياأولي الابصار . ثم ان صغرى الدليل المثبت لصغرى الدليل الاول ظاهرة فان القياس مجاوزة حكم الاصل الى الفرع . (وأما) كبراه فدليلها النقل من اللغة فان الاعتبار مشتق من العبور ويقال . عبرت اليه أى جاوزت مكانى وانتقلت اليه . وعبرت النهر والمعبر السفينة التى يعبرفيها فانها أداة العبور والعبرة الدمعة التى عبرت من الجفن وعبر الرؤيا وعبرها جاوزها الى مايلازمها . ويقال . جزت علي فلان أى عبرت عليه * فثبت بهذه الاستعمالات ان الاعتبار حقيقة فى المجاوزة وأن لفظ الاعتبار ولفظ المجاوزة مترادفان *

وقد استشكل هذا الدليل بهذه الكيفية من عدة وجوه (منها) ماهو راجع الى دليل الصغرى (ومنها) ماهو راجع الى دليل الكبرى فقيل :(أولا) : لا نسلم كبرى دليل الصغرى التى مؤداها ان الاعتبار والمجاوزة مترادفان بل الاعتبار معناه الاتعاظ وذلك لوجوه (الاول) ـ قوله تعالى : (ان فى ذلك لعبرة). وقوله تعالى . (وان لكم فى الانعام لعبرة). والمراد بالعبرة فى هاتين الآتين الاتعاظ (الثاني) أنه لا يقال لمن يستعمل القياس العقلى أنه معتبر (الثالث) انه يقال للمتقدم فى إثبات الاحكام من طريق القياس اذا لم يتفكر فى امر معاده انه غير معتبر (الرابع) أنه يقال: السعيد من اعتبر بغيره . فهذه

أمور قدأطلق الاعتبار فيهاوأريد منه الاتعاظ والاصل فى الاطلاق ان يكون على سبيل الحقيقة فيحصل التعارض بينها وبين ماأوردتم من الامثلة الدالة على أن الاعتبار حقيقة فى المجاوزة وحينئذ يجب الترجيح والترجيح معنا لان الاتعاظ متبادر من لفظ الاعتبار وأسبق الى الفهم من المجاوزة والتبادر أمارة الحقيقة فيتعين ان يكون الاعتبار حقيقة فى الاتعاظ واستعماله فى المجاوزة ينبغي أن يكون مجازا *

والجواب عن ذلك . أن جعل الاعتبار حقيقة فى المجاوزة أولى لوجهين · (الاول) أنه يقال . اعتبر فاتعظ فيجعلون الاتعاظ معلول الاعتبار فيكون غيره اذ الشيء لايكون علة لنفسه . (الثانى) ـ أن معنى المجاوزة يشمل الاتعاظ فان الاتعاظ مجاوزة من حال الغير الي حال نفسه . واذا كان كذلك فلو جعلناه حقيقة فى المجاوزة كان حقيقة فى الاتعاظ وغيره على سبيل التواطؤ . (أما) لو جعلناه حقيقة فى الاتعاظ كان استعماله فى غيره إما على سبيل الاشتراك او المجاز وهما خلاف الاصل . وما ذكر من الامثلة التى استعمل الاعتبار فيهما بمعنى الاتعاظ كقوله تعالى « وان لكم فى الانعام لعبرة » . فمعنى المجاوزة حاصل فيه لان النظر فى خلقتها يفيد العلم بوجود صانعها (وأما) ماقيل من أنه لايقال لمن يستعمل القياس العقلى انه معتبر فغير مسلم فانه يصح أن يقال . فلان يعتبر الاشياء العقلية بغيرها . نعم من أتى بقياس واحد لايقال له انه معتبر على الاطلاق كما انه لايقال له انه قائس على الاطلاق لان لفظ المعتبر والقائس على الاطلاق لا يستعمل الا فى المستكثر منه (وأما) ماقيل انه لايقال للمستكثر من حمل الفروع على الاصول اذا لم يتفكر فى أمر معاده انه معتبر. (فجوابه) . انه لما كان المقصود الأعظم من الاعتبار هو العمل للآخرة فاذا لم يأت به قيل له انه غير معتبر على سبيل المجاز كما يقال لمن لايتدبر فى الآيات انه أعمى وأصم * كذا فى المحصول وفيما قاله نظر فان ماذكره من الوجهين متنافيان فان صح الأول كان الاتعاظ مغايرا للاعتبار . وان صح الثاني كان الاتعاظ من افراده . وان كان الجواب عن الاشكال يحصل بواحد منهما فقط . (اللهم) الا أن يقال . ان الوجه الاول يرجع الى الجواب بمنع ماقيل

ان الاعتبار بمعنى الاتعاظ وسنده ماذكره . والجواب الثاني يرجع الى التسليم بأنه يطلق عليه لـكن من حيث تحقق المعنى الحقيقي وهو المجازوة فيه *

قيل : ثانيا ــ سلمنا أن الاعتبار حقيقة فى المجاوزة وبذلك صح قولـكم القياس اعتبار. لـكن لانسلم أن الاعتبار بهـذا المعنى مأمور به في قوله تعالى : (فاعتبروا ياأولى الابصار) . لأن شرط حمل اللفظ على الحقيقة أن لايوجد مانع وهنا قد وجد مانع من إرادة هذا المعنى في الآية لأن المعنى عليه . (يخربون بيوتهم بايديهم وأيدى المؤمنين) فقيسوا الذرة على البر . ولايخفى مافيه من الركة التي يمجها الذوق السليم . فيجب حمل الاعتبار على الاتعاظ * (والجواب) أن معنى الآية يكون كما قلتم إذا حمل الاعتبار على خصوص القياس بهذه الصورة (أما) اذا أريد به مطلق المجاوزة الشاملة للاتعاظ والقياس الشرعي كماهو المفروض فلا شك في حصول التناسب وعدم الركة ويكون مثله مثل مالو سئل شخص عن مسألة فاجاب بما يتناولها ويتناول غيرها فانه يكون حسنا بخـلاف ماإذا أجاب بما لايتناولها فانه لا يكون حسنا . كذا يؤخذ من المحصول وفيـه نظر فان الفرق واضح بين جواب السائل وما نحن فيه لأن الشخص قد يجيب سائله بزيادة عما سأل عنه لقصد إفادته أمراً ينبغى لهأن يسأل عنه ويعلمه أيضا لـكونه من المهمات له كالمسئول عنه كقوله ﷺ «هوالطهورماؤه الحل ميتته» جواباعن السؤال عن ماء البحرهل هوطهور أولا.(أما) مانحن فيه فهو عبارة عن ترتب مسبب على سبب فلو رتب على السبب ماهوأعم من مسببه لأوهم ان الجميع مسبب مرتب على ذلك السبب . وفي ظنى أن هـذا ليس موضع قولهم العبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب وان قيل به فتأمل *

قيل ثالثا ــ سلمنا أن الاعتبار فى الآية معناه المجاوزة ولـكن لانسلم ان الامر به أمر بالقياس الشرعى وذلك لان الاعتبار بهـذا المعنى كلي تحته انواع (منها) القياس الشرعي المتنازع فيه (ومنها) القياس المنصوص العلة (ومنها) قياس مثل الضرب علي التأفيف (ومنها) الاقيسة في امور الدنيا (ومنها) تسوية الفرع

بالاصل في ان لا يؤخذ حكمه الا من النص الذى هو نقيض القياس الشرعي (ومنها) القياس العقلى (ومنها) الاتعاظ والانزجار بالقصص والامثال . وكل واحد من هذه الانواع يخالف الآخر في خصوصيته . وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له فاللفظ الدال على ما به الاشتراك لا يدل على ما به الامتياز لا بلفظه ولا بمعناه . وبعبارة اخرى اللفظ الدال على الكلي لا يدل على الجزئى المعين .
فلفظ الاعتبار لا يدل على القياس الشرعي بخصوصه كما ان الامر به ليس امراً بالقياس الشرعي بخصوصه ويكفي فى امتثاله الاتيان بفرد من افراد الاعتبار ونحن نقول بما عدا القياس الشرعى من الاعتبارات السابقة خصوصاً وان مناسبة صدر الآية ترجح حمل الاعتبار على الاتعاظ *

(والجواب) أنا نسلم أن الامر بالكلي ليس أمرا بكل جزئي بالنظر لذاته من غير ان ينضم اليه قرينة تفيد العموم . اما اذا انضم اليه ما يفيد العموم فانه يكون امرا بكل جزئى . وهنا قد وجد ما يقتضى العموم وهو أمران . (أحدهما) صحة الاستثناء منه فانه يصح أن يقال اعتبروا الا الاعتبار الفلاني ومن المعلوم أن الاستثناء معيار العموم وحينئذ يكون عاما والامر به أمر بكل جزئي . وما قلناه فى تصوير الاستثناء الموافق لما فى المحصول أولى من تصوير الاسنوى له بقوله : اعتبروا الا فى الامر الفلاني فانه يقتضي أن العموم فى المعتبر لا فى الاعتبار الذى هو المقصود بجعله عاما وصحة كلام الاسنوي تتوقف على أن العموم فى المعتبر يستلزم العموم فى الاعتبار * ولمن يمنع ذلك وجه معتبر عند أهل النظر والاعتبار *

وبعد ففي ما ذكر من وجه العموم نظر فان الاستثناء المعتبر معياراً للعموم هو إخراج ما لولاه لوجب دخوله وهذا لا يصح هنا وإنما الذى يصح هنا هو اخراج ما لولاه لجاز دخوله وهذا ليس بمعيار للعموم إذ لو كان معيارا لصح الحكم على كل مطلق بانه عام وذلك باطل بالبداهة . هذا ما يستفاد من شراح المنهاج وهو نص فى أن الاستثناء نوعان . اخراج ما لولاه لوجب دخوله وهو المعتبر معيارا للعموم . واخراج ما لولاه لجاز دخوله وليس بمعيار . وذلك مبني على صحة

الاستثناء من النكرة المثبتة وفيه كلام محرر فى موضعه وعلي ذلك يشكل جعل النوع الاول معيارا اذ لانعلم انه اخراج مالولاه لوجب دخوله إلا إذا علمنا أن المستثنى منه عام ولانعلم أنه عام الا بالمعيار والافلا فائدة فى كونه معيارا . اللهم الا أن يكون القصد من كونه معيارا أن المستثنى منه اذا كان محتملا للعموم ولغيره وجاء الاستثناء بعده دل ذلك على أنه عام وذلك كالمحلى بأل المحتملة للاستغراق فيكون عاما أوللجنس فلا . فاذا استثنى منه تعين أن يكون عاما كما فى قوله تعالى (إن الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات)ه

(الامر الثانى) المقتضي للعموم أن ترتب الحكم على المسمى يقتضي أن علة ذلك الحكم هو ذلك المسمي فيكون علة الامر بالاعتبار كونه اعتباراً فيلزم أن يكون كل اعتبار مأموراً به . كذا فى المحصول وفيه نظر أيضا فان ذلك اثبات للقياس بالقياس فان النص أفاد وجوب اعتبار واحد كالاتعاظ مثلا وباقى الاعتبارات بالحمل عليه لعلة كون الجميع اعتبارا . كذا يفهم من الشراح نقلا عن الصفى الهندى . ويمكن أن يجاب عن ذلك بأنا لانسلم ان ذلك بطريق القياس إذ ليس أحد الاعتبارات أولى من الباقى بجعله أصلا وما عداه فرعا فلا يمكن القياس فيتعين أن تكون جميع الاعتبارات مستفادة بطريق عموم اللفظ لابالقياس . ولا يقال نجعل اعتبارا معينا وهو الاتعاظ مقيسا عليه لانه المستفاد من النص وماعداه نجعله فرعا لانا نقول : قد قررنا فى الاجوبة السابقة أن الاعتبار فى الآية مطلق المجاوزة لاخصوص الاتعاظ . ولا يقال : ان مثل هذا التوجيه يتأتى فى كل صيغة أمر كاضرب فيقتضي أن يكون كل فعل طلبي عاما وذلك مخالف لما هو مقرر من أن الفعل من قبيل المطلق . لانا نقول . لانسلم ذلك بل هذا التوجيه خاص بمثل هذا الامر المرتب على سبب خاص وهو ماوقع من بني النضير وذلك لان المعني ـ نظرا لما حصل من بني النضير من اعتمادهم على حصونهم وأنفسهم فحصل لهم العذاب ـ أطلب منكم اعتبارا وانما كان المطلوب خصوص الاعتبار لكونه اعتبارا فيلزم أن تكون جميع الاعتبارات مطلوبة (فان قلت) لانسلم أن المطلوب

هو الاعتبار لكونه اعتبارا بل المطلوب المرتب على ماذكر هو اعتبار خاص لخصوصه وهو الاعتبار بحال بني النضير حتى لايحصل من غيرهم مثل ماحصل منهم فينزل عليه العذاب كما نزل عليهم. (قلت) يرجع ماقاله الى أن المطلوب إعطاء حكم بني النضير لمن شاركهم فى علته . وليس لخصوص هذين النظيرين تأثير فى الطلب فيتعين أن يكون طلب الاعتبار لكونه اعتبارا فتأمل فان هذا أقصى ماأمكنني فى توجيه هذا الكلام وهو كما ترى بعيد عن الافهام *

وأجاب الآمدي عن أصل الاشكال بمانصه . ان كان اللفظ عاما فهو المطلوب وان كان مطلقا فيجب حمله على القياس الشرعي نظرا إلى أن الغالب من الشارع أنه انما يخاطبنا بالامور الشرعية دون غيرها اه المقصود منه . وفيه نظر فان عمومه لم نستطع إثباته بوجه من الوجوه فيتعين أن يكون مطلقا ثم لايصح حمله على القياس الشرعي بخصوصه فضلا عن الوجوب لما علمت من عدم صحة ترتبه على ماقبله اذا أريد به خصوص القياس الشرعي وقوله الغالب من الشارع أن يخاطبنا بالامور الشرعية ليس فى مثل هذا الموطن الذي يكون معنى الآية عليه ركيكا على أن ذلك انما يكون فى الامور الشرعية المقرر أنها شرعية كالصلاة والصوم بخلاف القياس فان شرعيته فى معرض النزاع *

وأجاب بعضهم بعد تسليم أن اللفظ مطلق ليس بعام بأن الامر بالمطلق كما يدل على ايجاب القدر المشترك بين الافراد يدل على التخيير بينها فيكون كل فرد بخصوصه مأذونا فى فعله من قبل الشارع ومنها القياس الشرعي فتكون الآية دالة على أنه يجوز فعله شرعا والقول بالجواز الشرعي يستلزم القول بالوجوب وإلا كان خرقا للاجماع لان الاقوال محصورة فى الامتناع العقلي والامتناع الشرعي والوجوب العقلي والشرعي ولاسبيل مع الجواز الشرعي الى القول بالامتناع لاعقلا ولاشرعا فتعين القول بالوجوب وبتقرير هذا الجواب بهذه الكيفية ظهر أنه جواب معقول مقبول ولا يخدشه الا أن ترتيب الاعتبار المطلق على ماقبله يعين أن يكون متحققا فى خصوص الاتعاظ وذلك مانع من التخيير فتدبر *

ومن الغرائب ماقيل من أن هذا الجواب مبني على ان داود قائل بالامتناع دون الجواز والا لم يكن القول بالجواز خرقا للاجماع وقد فهم هذا القائل ان الجواز الدالة عليه الآية انما هو العقلي دون الشرعي وهو واضح البطلان . فداود وان قال بالجواز عقلا قال بالامتناع شرعا ولم يقل بالجواز الشرعي أحد فيما علمت والله أعلم *

وأجاب بعض مشايخنا المتأخرين بأن الاعتبار مرتب على ماقبله فيتكرر بتكرره فيكون عاما . وفيه نظر لان ماقبله هو ماحصل من بني النضير وقد وقع وانتهى فلا يعقل تكرره . وعلى فرض أن المراد تكرر مثله ولو من غيرهم فالذى يتكرر بتكرره هو الاعتبار المرتب على ذلك وهو خصوص الاتعاظ . (أما) باقي الاعتبارات التي منها القياس الشرعي فلا . لان تكررها فرع شمول (اعتبروا) لها وذلك محل النزاع *

قيل رابعا : سلمنا أن اللفظ عام غير أن تسوية الفرع بالاصل فى أن لا يستفاد حكمه إلا من النص . من جملة الاعتبارات المندرجة تحت هذا العام وذلك نقيض القياس الشرعي فلا يمكن دخولهما معا تحت العام المأمور به والا لزم الامر بالمتناقضين فلا مناص من إخراج واحد منهما منه ويترجح اخراج القياس الشرعي لما فى ذلك من الاحتياط والبعد عن الظن الذى لا يغنى من الحق شيئا . (والجواب) من وجهين (أحدهما) أن المناسب واللائق بما قبل الآية وما بعدها أن يحمل الاعتبار على التشبيه فى الحكم وهو القياس الشرعى لا المنع منه الذى هو نقيضه والا لصار معنى الآية (يخربون بيوتهم بايديهم وأيدى المؤمنين) فلا تحكموا فى حق غيرهم إلا بنص وارد فى حقه أيضا . ولا يخفى فساده فيتعين ادخال القياس الشرعي فى العام واخراج نقيضه منه . (وثانى) الوجهين أن المتبادر من الاعتبار هو التشبيه فى الحكم لا المنع منه فان السيد اذا ضرب بعض عبيده على ذنب صدر منه ثم قال للآخر اعتبر به فهم منه الامر بالتسوية فى الحكم لا المنع منه *

قيل خامسا : سلمنا أنه عام شامل للقياس الشرعي كما قررت غير أنه عام

مخصوص لانه خرج عنه ماسبق من نقيض القياس الشرعي . وخرج عنه أيضا القياس عند قيام النص فى المسألة وغير ذلك . واذا كان كذلك فليس بحجة * (والجواب) ان العام المخصوص حجة فيما بقى بعد التخصيص كما قرر فى موضعه *

قيل سادسا ـ سلمنا ذلك الا أنه أمر والامر قد يرد للوجوب والندب والاباحة وغير ذلك مما سبق من المعاني التي ترد لها صيغة افعل فلا يفيد الوجوب نصا الذى هو المدعي * (والجواب) ان صيغة افعل ظاهرة فى الوجوب فلا تصرف عنه الى غيره الا بقرينة وليس هنا مايصرفه عن افادة الوجوب *

قيل سابعا ـ سلمنا ذلك الا أن الامر لايقتضى التكرار فلا يتناول جميع الاوقات (والجواب) أنه اذا ثبت ان المامور به عام أفاد وجوب جميع الاقيسة فى اى وقت *

قيل ثامنا ـ هذا خطاب مشافهة فلا يشمل غير الموجودين فى زمنه ﷺ (والجواب) ان الاجماع انعقد على ان مثل هذا الخطاب للموجودين فى زمنه ﷺ وغيرهم والا انحصرت اوامر الشريعة في الموجودين فى زمنه ﷺ ولا اظن ان مسلما يقول بذلك وهو واضح *

قيل تاسعا ـ هذه الاية بعد تسليم ماتقدم انما تفيد ان القياس بمعنى فعل المجتهد واجب وهو غير المدعي من انه حجة يجب العمل بمقتضاه * (والجواب) انه إذا ثبت ان القياس بمعنى فعل المجتهد واجب لزم منه ان يكون حجة يجب العمل بمقتضاه لانه ليس من العبادات التى تقصد لذاتها وقد سبق موضحا فى تحرير محل النزاع وهناك اشرنا الى هذا الاشكال ووعدنا بتقرير الدليل على وجه يؤدى الى المطلوب وحاصله ان يضم الى القياس السابق مقدمة اخرى فيكون هكذا . القياس اعتبار والاعتبار مامور به والقياس المامور به حجة يجب العمل بمقتضاه فالقياس حجة يجب العمل بمقتضاه وهو المطلوب والله أعلم *

قيل عاشرا ـ سلمنا كل ذلك غير ان هذه الآية لاتفيد الا الظن اذ مبنى الاستدلال بها على الاشتقاق كما سبق فى قولكم الاعتبار مشتق من العبور وهذا غير متعين بل يجوز ان يكون مشتقا من غيره . ومبناه أيضا على احتمالات

ابديتموها

ابديتموها ان لم يكن غيرها راجحا عليها فهو مساو لها : والمسالة التى انتم بصدد اثباتها يقينية لانها من الاصول والشارع انما اجاز العمل بالظن فى الفروع دون الاصول * (وأجيب) عنه بعدم تسليم ان الآية لاتفيد الا الظن بل هي تفيد القطع على معنى انها لاتحتمل احتمالا يؤيده الدليل والاحتمالات القائمة لايؤيدها برهان فلا تنافى القطعية . وهذا الجواب مذكور فى كتب الحنفية وفيه نظر فان الحق أن تلك الاحتمالات قوية جدا وعلى تسليم انها ضعيفة فما دامت قائمة لايتاتى القطع ولو حصل القطع معها لم يوجد دليل ظنى قط . وأحسن جواب الاعتراف بانها تفيد الظن . ومن ذهب الى قطعية المسالة وهو الحق لايقول . ان كل دليل عليها قطعي ماعدا الاجماع بل يقول . ان مجموع الادلة يفيد القطع بها وذلك كاف والله اعلم *

أما من ذهب الى ظنيتها فلا يرد عليه هذا السؤال بهذه الكيفية وانما يرد عليه بكيفية أخرى حاصلها . كيف يصح الذهاب الى ظنيتها مع انها من الاصول التي ينبغى ان لايكتفى فيها بالظن . (والجواب) عنه يفهم من جواب البيضاوى فى المنهاج عن السؤال الاول فانه أجاب بمايفيد الاعتراف بانها ظنية وعبارته . (قلنا : المقصود العمل فيكفى الظن) . (وتوضيحه) أن هذه المسألة وان كانت من الاصول الا أن المقصود منها العمل اذ المقصود من حجية القياس العمل بمقتضاه فهي وسيلة الى الاحكام العملية فاكتفى فيها بالظن كما اكتفى به فى المقصود منها وليست من الاصول المقصود التعبد بها فى ذاتها كعقائد التوحيد فان المقصود اعتقادها اعتقادا جازما عن دليل فلا تثبت الا عن الدليل القطعى *

وبما قررناه تعلم أن بعض الشارحين الذى خطأه الاسنوى ليس مراده من قوله علمية انها مسألة مطلوب اعتقادها اعتقاداً جازما بالدليل وان الدليل الظنى توصل الى ذلك الاعتقاد . بل مراده انها أصلية ليست عملية في ذاتها ولكنها لما كان المقصود منها العمل اكتفى فيها بالظن وبذلك ترجع الى عبارة الاسنوى ومما ينبغي أن يتنبه له ان لدينا أمرين (الاول) دلالة الادلة السمعية على حجية

القياس هل هي قطعية او ظنية .(والثاني) كون القياس حجة هل هو قطعي اوظني فالجمهور على أن الادلة السمعية قطعية وكذلك المسألة . وأبو الحسين البصرى على أن المسألة قطعية والادلة السمعية ظنية ولذلك لم يكتف بها بل ضم اليها الادلة العقلية لاثبات القطع كما سيأتى تحقيق مذهبه ان شاء الله تعالى *

ويؤخذ من جواب صاحب المنهاج وشراحه أن هناك من يقول بظنية المسالة والادلة فتكون المذاهب ثلاثة . (الاول) قطعية الادلة السمعية والمسألة . (الثاني) قطعية المسألة مع ظنية الادلة (الثالث) ظنيتهما معا ولا يعقل عكس المذهب الثاني وهو قطعية الادلة السمعية مع ظنية المسألة *

من ذلك تعلم أن نسبة الاسنوى الي أبي الحسين القول بظنية المسألة كما هو ظاهر عبارته غير صحيح * ونص عبارته بالحرف (وأجاب المصنف بانا لا نسلم انها علمية لان المقصود من كون القياس حجة انما هو العمل به لا مجرد اعتقاده كاصول الدين والعمليات يكتفى فيها بالظن فكذلك ما كان وسيلة اليها هذا هو الصواب فى تقريره وقد صرح به فى الحاصل وهو رأى أبي الحسين وان كان الاكثرون كما نقله الامام والآمدى قالوا إنه قطعي اه * فان الضمير فى قوله (وهو رأى أبي الحسين) راجع الى كون القياس حجة . وتأويل عبارته بحيث تفيد نسبة القول بظنية الدليل السمعي اليه متعسر فتدبرها والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب * هذا تمام القول فى تقرير الكيفية الاولي لدلالة الآية الشريفة على حجية القياس *

(الكيفية الثانية) ما ذكره فى البحر المحيط وتقريرها أن يقال : القياس اعتبار والاعتبار مأمور به فالقياس مأمور به . أما الكبرى فكما سبق . وأما الصغرى فدليلها النقل عن اللغة فقد سئل أبو العباس أحمد بن يحيي بن ثعلب وهو من أئمة اللسان عن الاعتبار فقال : أن يعقل الانسان الشئ فيفعل مثله . فقيل له : أخبرنا عمن رد حكم حادثة الى نظرها أيكون معتبرا . قال نعم : هو مشهور في كلام العرب . ونقل القاضى أبو بكر فى التقريب اتفاق أهل اللغة على أن الاعتبار اسم يتناول تمثيل الشيء بغيره وإجراء حكمه عليه والتسوية بينهما في ذلك . ولا

يخفى أن هذه الكيفية أقل مؤنة من الكيفية الاولى وإن كان يرد عليها كثير مما ورد علي سابقتها فتفطن والله أعلم *

(الكيفية الثالثة) وهى مسطورة فى كتب الحنفية وحاصلها : إن الآية تدل على إيجاب القياس اما بدلالة الاشارة بناء علي أن الاعتبار عام يشمل القياس الشرعى والاتعاظ . وإما بدلالة النص بناء على أن الاعتبار معناه الاتعاظ فقط وعلي الاول يكون من منطوقها وعلى الثاني يكون من مفهومها * وتقرير الاول . أن الاعتبار فى الآية رد الشيء الي نظيره بان يحكم عليه بحكمه وهو عام يشمل القياس الشرعي والقياس العقلى والاتعاظ . ولكونه مرتبا على سبب خاص وهو ماحصل لبنى النضير من تخريب بيوتهم واجلائهم عن بلادهم لاجل ما وقع منهم من الكفر والاغترار بانفسهم وحصونهم كان ظاهرا فى الاتعاظ وكان سوق الكلام له فيدل عليه عبارة . ولكن لما كانت العبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب دل أيضا على القياس الشرعي بطريق الاشارة * وتقرير الثاني – أن الاعتبار هو الاتعاظ فقط ولكن لما رتب الله سبحانه وتعالي الامر به بالفاء علي قصة بنى النضير أفاد ذلك أن تلك القصة علة لوجوب الاتعاظ وانما تكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي أن كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب فان لم تصدق هذه القضية لايصدق التعليل لانه لايكون صادقا الا اذا كان الحكم الكلي صادقا واذا ثبتت القضية ثبت وجوب القياس الشرعى فى الاحكام : وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء التى للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة نص لاقياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس . هذا حاصل ماقرر فى كتب الحنفية من وجه الاستدلال بهذه الآية الشريفة على حجية القياس وفيه أبحاث *

الاول – أن دلالة هذه الآية بطريق الاشارة كما فى الوجه الاول لاتصح الا اذا ثبت أن لفظ اعتبروا يفيد العموم ودون اثباته كما سبق خرط القتاد . وما قيل فى كتب الحنفية توجيها للعموم أن المعنى افعلوا الاعتبار فغير مسلم بل معناه افعلوا

اعتبارا . وما قيل فيها أيضا من أن الاطلاق كاف على تقدير عدم العموم لان لفظ أولى الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع فغير مسلم أيضا لان عموم أولى الابصار لا يستلزم عموم الاعتبار فيجوز أن يراد به الاتعاظ فقط ويكون المخاطب بذلك مايشمل المجتهدين وذلك واضح *

البحث الثاني — أن الفاء بل صريح الشرط والجزاء لاتقتضي العلة التامة حتي يلزم أن تكون هذه القصة علة فى وجوب الاتعاظ غاية ما فى الباب أن يكون لها دخل فى العلية وهذا لا يدل على أن من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجوب المسبب . على أن هذا الوجه مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص . كذا فى التلويح للسعد . واجابوا عنه بان الرضي نص على ان الفاء للتعليل وتفيد استلزام الأول للثانى . وعلى تسليم ان لها دخلا فى العلة فقط يثبت أنها تدل علي العلة فى الجملة . والظاهر انه لاعلة لوجوب الاتعاظ سوى القصة المذكورة فتكون علة تامة . (وأما) ماقاله من أن الافراد من العلماء يشكون فى هذا الوجه فلا يكون دلالة نص (فالجواب عنه) أن من شك فى ذلك ينبغى أن لايكون عالما باللغة أو يكون معاندا فلا عبرة به . كذا قالوا . ولا يخفى مافى هذا الجواب من التكلف والدعاوى الخالية عن الدليل *

البحث الثالث — أن مدلول دلالة النص عند الحنفية هو مفهوم الموافقة عند طائفة وهو الذى يصح أن يكون منطوقا بنقل اللفظ لما يشمله عرفا أو مجازا عند طائفة أخري وهو المدلول عليه بالقياس الجلى عند آخرين كما سبق . فهل القياس الشرعى يصح أن يكون مفهوم موافقة لقوله تعالى (فاعتبروا) ؟ وهل يصح أن يكون الاعتبار منقولا عرفا أو مجازا لما يشمل القياس الشرعى عند أصحاب هذين القولين ؟ انظر ذلك فقد يدعى بعده *

ثم ان القياس الجلى لاخلاف فيه كما سبق فلا مانع عند القائلين بان الدلالة قياسية أن يكون من طريق اثبات القياس المتنازع فيه القياس الجلى ولا يلزم الدور المعدول بسببه من القياس الي دلالة النص والله أعلم *

هذا تمام القول فى هذه الآية الشريفة التى اشتهر الاستدلال بها على حجية القياس *

قال فى البحر المحيط . واحتج الشافعي رضي الله عنه فى الرسالة لحجية القياس بقوله تعالي (فجزاء مثل ما قتل من النعم) وقال . فهذا تمثيل الشيء بعدله وقال . (يحكم به ذوا عدل منكم) : وأوجب المثل ولم يقل أى مثل كان فوكل ذلك الي اجتهادنا وأمرنا بالتوجه الي القبلة بالاستدلال وقال : (وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره) . اه (فان قلت) : ان ما فى هاتين الآيتين من باب تحقيق المناط فان الله تعالي أوجب فى الآية الاولى المثل ثم يحصل الاجتهاد فى أن الكبش مثلا مثل فالمثلية مستفادة بالنص وكون الكبش مثلا انما حصل بالاجتهاد ومثل ذلك يقال فى الاجتهاد فى القبلة * وقد سبق أن الاجتهاد فى تحقيق المناط لاخلاف فيه بين الامة لانه من ضروريات كل شريعة وليس هو من قبيل الاجتهاد القياسي الذى عظم فيه الخلاف. (قلت) . المذكور فى رسالة الامام رضي الله عنه أنه أتى بهاتين الآيتين استدلالا على الاجتهاد ومع ذلك فيمكن أن يوجه الاستدلال بالآية الاولى علي حجية القياس مطلقا بان يقال (أولا) . ان الله تعالي قد أقام مثل الشيء مقام الشيء فدل ذلك على أن حكم الشيء يعطي لنظيره وأن المتماثلين حكمهما واحد وذلك هو القياس الشرعي. (وثانيا) . لما أوجب سبحانه وتعالي المثل ووكل تحقيقه فى شيء خاص الى اجتهادنا ومن المعلوم ان الاجتهاد فى ذلك يختلف فلم يكن فرق بينه وبين الاجتهاد القياسي المتنازع فيه كان اذنا منه تعالى بالاجتهاد مطلقا فلزم من يقول بمشروعية الاجتهاد فى تحقيق المناط أن يقول بمشروعية الاجتهاد القياسي * وأما آية القبلة فيمكن أن يوجه الاستدلال بها بالوجه الثاني فقط فتدبر والله أعلم * واحتج ابن سريج وأصحابنا بقوله تعالى (ولو ردوه الى الرسول والى أولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم) قالوا وأولو الامر هم العلماء والاستنباط هو القياس مأخوذ من استنباط الماء إذا استخرج من معدنه والله تعالى قد جعل للاحكام أعلاما من الاسماء والمعانى فالالفاظ ظاهرة والمعاني علل باطنة فيكون بالاسم مقصوراً

عليه وبالمعنى متعديا فصار معنى الاسم اخص بالحكم من الاسم فعموم المعنى بالتعدى وخصوص الاسم بالتوقيف وان كانت تابعة للاسماء لانها مشروعة فيها والاسماء تابعة لمعانيها لتعديها الى غيرها اه وفيه أن الاستنباط بعد تسليم أن الضمير فيه ليس راجعا الى ما ذكر قبله من الامن والخوف أعم من القياس لانه يشمل استخراج المعاني من دلالات الالفاظ من غير تعدية *

واحتج ابن سريج أيضا بقوله تعالي (ان الله لايستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها) قال لان القياس تشبيه الشيء بالشيء فاذا جاز من فعل من لاتخفى عليه خافية ليريكم وجه ما تعلمون فهو ممن لا يخلو من الجهالة أولى بالجواز اه ومن المعلوم ان القرآن الكريم مملوء بالآيات التى ضرب الله فيها لعباده الامثال كهذه الآية . ولقد ذكر ابن القيم منها فى أعلام الموقعين كثيرا فى سياق الاستدلال على حجية القياس . ولا يخفى ان مثل هذه الايات مما يستأنس به فى الدلالة علي أن الله تعالى قد جرت عادته الالهية الغالبة فى تشريع الاحكام اعطاء شبيه الشيء حكم الشيء والله أعلم *

واحتج غيره بقوله تعالى (قال من يحيي العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة) قال فهذا صريح فى اثبات الاعادة قياسا اه وفيه أن مثل هذا ليس قياسا فى الاحكام الشرعية . اللهم إلا أن يقال ان طريق اقناع المنكرين المعاد بهذا القياس يقتضى ان إعطاء النظير حكم نظيره مما لا ينبغى أن يتردد فيه عاقل وأن منكره ينبغي أن يكون معاندا مصادما لما اقتضته بدائه العقول ولا شك أن من ضمن ذلك القياس الشرعي المتنازع فيه والله أعلم *

واحتج ابن تيمية بقوله تعالى (ان الله يامر بالعدل والاحسان) قال ووجه الاستدلال بها أن العدل هو التسوية بين المثلين فى الحكم ولا شك أنه يتناول القياس اه وفيه أن العدل وضع الشيء فى موضعه والمقصود منه التساوى بين الناس فى الاحكام فهل يشمل التسوية بين النظائر فى الاحكام الشرعية ؟ انظر ذلك وأظن أنه لامانع منه وإن كان بعيدا *

هذا تمام القول فى الاستدلال على حجية القياس بالكتاب العزيز الذى لا يا تيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد والله أعلم *

الدليل الثانى السنة

وقد استدل منها بجملة أحاديث(الاول) وهو أشهرها حديث معاذ بن جبل رضى الله عنه وقد روى هذا الحديث بعدة روايات أظهرها دلالة على المقصود الرواية التى ساقها الاسنوى وهي أن النبى ﷺ بعث معاذا وأبا موسى الاشعرى قاضيين الى اليمن كل منهما فى ناحية فقال لهما بم تقضيان فقالا : إذا لم نجد الحكم فى الكتاب والسنة نقيس الامر بالامر فما كان أقرب الي الحق عملنا به . فقال عليه الصلاة والسلام أصبتما اه *

وقد بحثت عن هذه الرواية فى كتب الحديث فلم أعثر عليها وأنكر ابن السبكى قصة أبي موسى الاشعرى وذكر فى شرحه أن البيهقى روى أن عمر بن الخطاب ارسل الى أبي موسى كتابا بليغا وفيه (ثم قايس الامور واعرف الامثال والاشباه) وسيأتى هذا الأثر فى دليل الاجماع *

والذى فى سنن أبى داود هكذا « حدثنا حفص بن عمر عن شعبة عن الحارث ابن عمرو أخى المغيرة بن شعبة عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ بن جبل ان رسول الله ﷺ أراد أن يبعث معاذا الى اليمن قال كيف تقضي اذا عرض لك قضاء قال أقضى بكتاب الله قال فان لم تجد فى كتاب الله قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فان لم تجد فى سنة رسول الله ﷺ ولا فى كتاب الله قال اجتهد برأيي ولا آلو فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال « الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله » اه * وفى بعض نسخ السنن « أجتهد رأيى » بحذف الباء وفى رواية لابي داود قال « عن ناس من أصحاب معاذ عن معاذ بن جبل أن رسول الله ﷺ لما بعثه الخ » وروى هذا الحديث مثل رواية أبي داود والترمذى فى جامعه والامام احمد فى مسنده وقد جمع بين الروايتين الآمدى فى الاحكام وروي معها رواية أخرى أن النبي ﷺ قال لابن مسعود « اقض بالكتاب

والسنة اذا وجدتها فاذا لم تجد الحكم فيها اجتهد رأيك » ولم أر هذه الرواية أيضا فى كتب الحديث فالمعول على قصة معاذ وحده التى رواها ابو داود والترمذى والامام أحمد * وكيفية الاستدلال بهذه القصة ان يقال : القياس صوب النبي ﷺ العمل به وكلما كان كذلك فهو حجة يجب العمل بمقتضاه فالقياس حجة يجب العمل بمقتضاه أما الصغرى فدليلها القصة المذكورة أما على الرواية التى ساقها الاسنوي فظاهر لانه قد صرح فيها بالقياس بقوله . نقيس الامر بالامر . وعداه بالباء على خلاف الغالب من استعمال القياس الشرعي متعديا بعلى وان كان اللغوى يتعدى بهما كما سبق والامر الاول هو الذى يراد تعرف حكمه لعدم النص عليه فى الكتاب والسنة . والامر الثانى هو المنصوص علي حكمه الذى يراد القياس عليه ويتعين أن تكون ال فيه للجنس فيصدق بالمتعدد بدليل قوله بعد ذلك : فما كان أقرب الخ فانه يقتضي أن يكون هناك عدة أمور يشبهها المقيس إلا أنه أقرب شبها باحدها فيلحق به ويعطى حكمه . وما من قوله : فما كان أقرب . يحتمل أن تكون واقعة على الحكم ويحتمل أن تكون واقعة على القياس فعلى الاول يكون المعنى . فالحكم هو أقرب الى الحق لكونه الذى ثبت بالقياس على أقربها شبها عملنا به . وعلى الثاني . يكون المعنى . فالقياس الذى يكون أقرب الي الحق لانه قياس على أقربها شبها عملنا بمقتضاه *

فان قلت : ان قوله أقرب الى الحق انما يتمشي علي رأى المخطئة دون المصوبة قلت : لما كان الحكم الثابت بالقياس غير ثابت من الله أو من الرسول مباشرة لم يجرأ على الحكم بانه حق وان كان على رأي المصوبة حقا على أن فى ذلك من حسن الادب والتواضع مالايخفى فتدبر *

وأما على رواية أبي داود فلأن معنى أجتهد رأيي أبذل الوسع فى طلب الحكم بالقياس على مافى الكتاب والسنة . قال الخطابى فى شرح أبي داود المسمي بالمعالم : يريد الاجتهاد في رد القضية من طريق القياس الي معنى الكتاب والسنة ولم يرد الرأى الذى يسنح له من قبل نفسه أو يخطر بباله من غير أصل من كتاب أو سنة اه *

واصل

وأصل الاجتهاد على ماقاله الراغب أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة يقال جهدت رأيي واجتهدت أتعبته بالفكر *

وأما الكبرى فوجهها أنه لو لم يكن القياس أصلا ودليلا للاحكام الشرعية مطلقا لم يصوب النبي ﷺ ماقاله معاذ ولم يقره عليه لانه صلى الله عليه وسلم لا يقر على خطا خصوصا فى مثل هذا الاصل العظيم *

(فان قلت) · من أين جاء لمعاذ ان القياس اصل ودليل كالكتاب والسنة حتى أجاب بهذا الجواب؟ (قلت) اجابته هذه تدل على أن ذلك امر مقرر معروف لدى كبار الصحابة وخواصهم الذين يصلحون لمناصب القضاء . وذلك أبلغ فى الدلالة على المقصود . وقد استشكل هذا الدليل بهذه الكيفية من عدة وجوه (منها) ماهو راجع الى دليل الصغرى (ومنها) ماهو راجع الى دليل الكبرى *

فقيل أولا ـ لا نسلم صحة هذا الحديث بل هو ضعيف وضعفه من جهة سنده ومن جهة متنه أما ما كان من جهة السند فانه من رواية الحارث بن عمرو وهو مجهول وقد رواه عن ناس من أهل حمص وهم مجهولون ايضا *

قال الحافظ جمال الدين المزى . الحارث بن عمرو لايعرف الا بهذا الحديث* قال البخاري لايصح حديثه ولا يعرف اه وقال الذهبي فى الميزان. تفرد به ابو عون محمد بن عبد الله الثقفى عن الحارث وماروى عن الحارث غير أبي عون فهو مجهول وقال البخاري فى التاريخ الكبير : روى الحارث بن عمرو أخى المغيرة بن شعبة الثقفى عن اصحاب معاذ عن معاذ روى عنه ابو عون ولا يصح ولا يعرف الا بهذا المرسل * وأما ضعفه من جهة المتن فبيانه من وجوه *

(أولها) ان هذا الحديث مناقض لقوله تعالى (مافرطنا فى الكتاب من شيء) وقوله تعالى (ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين) لان ماذكر فى الحديث من قوله : اذا لم تجد الحكم فى الكتاب. يقتضي انه لم يشتمل على جميع الاحكام (وثانيها) أن هذا الحديث يقتضي جواز الاجتهاد فى زمنه صلى الله عليه وسلم وهو باطل اكتفاء بوجوده صلى الله عليه وسلم * (وثالثها) ان هذا الحديث يفيد ان

النبي صلى الله عليه وسلم سال معاذا عما به يقضي بعد ان قلده منصب القضاء وذلك خلاف المعقول بل المعقول ان يختبره اولا هل يصلح للقضاء اولا ثم بعد العلم بصلاحيته يقلده هذا المنصب الخطير * (رابعها) ان هذا الحديث يقتضى عدم جواز نسخ الكتاب وتخصيصه بالسنة وذلك خلاف ما هو مقرر * (خامسها) ان هذه القصة رويت برواية أخرى تناقض الروايتين السابقتين فانه ورد انه لما قال معاذ اجتهد رأيي قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم « اكتب إلي أكتب اليك ليس لاحد ان يقول انا » فلم يقره على الاجتهاد برأيه ولا يمكن الجمع بينهما لانهما نقلا فى حادثة واحدة فهما متناقضان فيدل ذلك على عدم صحة هذه القصة * (والجواب) اما عن ضعفه من جهة السند فمن وجوه *

(اولها) ان رواية الحارث له عن اصحاب معاذ من غير تسمية لهم يدل علي أنه حدث عن جماعة لا واحد وهذا ابلغ فى الشهرة وشهرة اصحاب معاذ فى العلم والدين والفضل والصدق بالمحل الذى لايخفى ولا يعرف فى اصحابه متهم ولا كذاب ولا مجروح بل اصحابه من افاضل المسلمين وخيارهم * كيف لا وشعبة حامل لواء هذا الحديث وقد قال بعض أئمة الحديث : إذا رايت شعبة فى اسناد حديث فاشدد يديك به *

(ثانيا) انهذا الحديث على فرض أنه ضعيف فقد تقوى بعدة شواهد موقوفة عن عمر بن الخطاب وابن مسعود وزيد بن ثابت وابن عباس وقد رواها البيهقى فى السنن الكبير بعد أن روى هذا الحديث تقوية له *

ثالثا — روى هذا الحديث من طريق آخر باسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة . قال أبو بكر الخطيب : وقد قيل إن عبادة بن نسى رواه عن عبد الرحمن ابن غنم عن معاذ وهذا اسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة . علي أن أهل العلم قد نقلوه واحتجوا به فوقفنا بذلك على صحته عندهم كما وقفنا على صحة قول رسول الله « لا وصية لوارث » وقوله فى البحر * « هو الطهور ماؤه الحل ميتته » وقوله صلي الله عليه وسلم « اذا اختلف المتبايعان فى الثمن والسلعة قائمة تحالفا وترادا

البيع » وقوله صلى الله عليه وسلم « الدية على العاقلة » فهذه الاحاديث لم تثبت من جهة الاسناد ولكن لما نقلها الكافة عن الكافة غنوا بصحتها عندهم عن طلب الاسناد لها فكذلك حديث معاذ لما احتجوا به جميعا غنوا عن طلب الاسناد له اه كلام أبي بكر وبه يتم الجواب عن ضعف الحديث من جهة السند *

(وأما) الجواب عن ضعفه من جهة المتن فنقول : أما عن الوجه الأول فلا نسلم أن الكتاب فى الآيتين هو القرآن الكريم بل هو اللوح المحفوظ فلا تناقض. ولئن سلمنا أن المراد به القرآن فلا يستطيع أحد أن يفهم أن المعنى اشتمال القرآن علي جميع الأحكام بلا واسطة للقطع بخلو ظاهره عن دقائق الحساب والهندسة وتفاريع الحيض والوصايا وغير ذلك فيتعين أن يكون المراد اشتماله عليها ابتداء أو بالواسطة وذلك لا يناقض العمل بالقياس لانه لما أمر الله تعالى بالقياس كان ما يستفاد منه مما اشتمل عليه الكتاب بالواسطة * (وأما) عن الوجه الثانى فلا نسلم امتناع الاجتهاد في زمنه صلى الله عليه وسلم مطلقا بل الصحيح أن الواقعة التى لا يمكن تاخير الحكم فيها مع البعد عن النبى صلى الله عليه وسلم كما هو الحال فى القصة فلا مانع من الاجتهاد (وأما) عن الثالث فمن وجهين (أولا) لا نسلم أنه ساله بعد أن قلده منصب القضاء وقول الراوى فى القصة : بعث معاذا . معناه أراد ان يبعثه . وقد ورد مصرحا به فى بعض الروايات كما سبق . (ثانيا) سلمنا ان السؤال وقع بعد أن قلده ولكن لا نسلم أن السؤال كان علي سبيل الاختبار له هل يصلح للقضاء أولا وإنما كان ذلك لاظهار فضله للصحابة وأنه عليه الصلاة والسلام ما اختاره إلا لأنه يصلح لهذا المنصب الخطير. (وأما) عن الرابع فالمراد بالكتاب الذى يعمل بالسنة إذا فقد . الكتاب الذى لا معارض له ولا ناسخ ضرورة الجمع بين تقرير النبى صلي الله عليه وسلم له على ذلك وبين الدليل الدال علي نسخ الكتاب وتخصيصه بالسنة (وأما) عن الخامس فنقول : ان هذه الرواية التي ذكرتموها مناقضة لروايتنا هي غريبة شاذة فلا تعارض روايتنا الصحيحة المشهورة . سلمنا أنها صحيحة أيضا ولكن لا نسلم عدم إمكان الجمع بينهما فيجوز

ان تحمل هذه الرواية علي ما إذا اتسع الوقت للواقعة التى تنزل فتتحمل المكاتبة مع حضرة الرسول صلى الله عليه وسلم . وروايتنا على ما اذا ضاق الوقت بحيث لايمكن الصبر فى معرفة حكم الله فيها علي ذهاب الكتاب ورده . والله اعلم *

قيل ثانيا ـ سلمنا صحة اسناد هذا الحديث ولكنه مرسل فليس حجة عند الشافعى رضي الله عنه . وخبر آحاد فيما تعم به البلوى فليس حجة عند أبى حنيفة . فان هذه القصة من الامور التي ينبغى أن تكون مشهورة فلا يصح أن ينفرد بروايتها واحد أو اثنان . (والجواب) أن هذا الحديث بعد تسليم أنه مرسل اعتضد برواية أخرى متصلة كما سبق فيكون حجة عند الشافعى رضى الله عنه وهو أيضا قد اشتهر برواية الكافة عن الكافة وتلقته الامة بالقبول والاحتجاج كما سبق فيكون حجة عند أبى حنيفة أيضا رضى الله عنه *

قيل ثالثا ـ وهو وارد على رواية أبي داود سلمنا أن الحديث غير ضعيف وأنه حجة لكن لانسلم دلالته علي تقرير النبي صلى الله عليه وسلم العمل بالقياس لان قول معاذ أجتهد برأيي يحتمل أن يكون مراده بذل الوسع فى استنباط الحكم من النصوص الخفية فان الاجتهاد يشمل ذلك . (والجواب) أنه لا يصح حمل الاجتهاد علي ذلك بعد قوله فان لم تجد فى السنة ولا فى كتاب الله . لان هذا اللفظ عام فى الجلى والخفى لانه فعل منفى فى سياق الشرط . ولا يقال : لا يصح حمله على القياس أيضا لان الحكم المستفاد بالقياس مما اشتمل عليه الكتاب والسنة . لانا نقول : ان حكم القياس ليس مما اشتمل عليه الكتاب والسنة مباشرة بل بالواسطة وذلك يكفى فى نفى عدم الوجدان له فيهما *

قيل رابعا ـ سلمنا ذلك لكن لايزال الاجتهاد أعم من القياس فانه يشمل الاستدلال بالبراءة الاصلية فى نفى الاحكام ويشمل الاستدلال بالاستصحاب والمصالح المرسلة والتمسك بطريق الاحتياط من تنزيل اللفظ على أكثر مفهوماته اوأقلها . ولم قلتم : المراد به القياس الشرعي وما الدليل علي هذا الحصر ؟ (والجواب) ان الأمة أجمعت علي الحصر فوجب القطع به . كذا فى المحصول . ويمكن أن

يجاب بالتفصيل (أما) البراءة الأصلية فليست حجة وعلى فرض أنها حجة فأمرها معلوم لكل عاقل فلا تفتقر الى اجتهاد الرأى . وكذلك الاستصحاب (وأما) الاستحسان فقياس خفي عند الحنفية فاذا صح ارادته فغيره من باقى الاقيسة اولى. وكذلك المصالح المرسلة فانها إذا كانت حجة فالقياس المبني على رعاية المصالح التى اعتبرها الشارع أولي أن يكون حجة . وتنزيل اللفظ يجعل الحكم منصوصا فيكون مما اشتمل عليه الكتاب والسنة * قيل خامسا — سلمنا الحصر وأن المراد بالاجتهاد القياس الشرعى. غير أن القياس الشرعي أنواع منه ما كانت علته منصوصة ومنه ما كان مثل قياس الضرب على التأفيف ومنه غير ذلك فما المانع من أن يحمل الاجتهاد علي النوعين الأولين اللذين نقول بهما دون غيرهما من باقى الاقسية ؟ . (والجواب) أن هذين النوعين علي تسليم أنهما من قبيل القياس لا يصح قصر الاجتهاد عليهما لان الشارع إنما سكت عند قول معاذ اجتهد رأيي لعلمه بان الاجتهاد واف بجميع الاحكام ولو حمل علي ماذكر فقط لم يكن وافيا بعشر معشار الاحكام فكان الحال داعيا له الي عدم السكوت كما لم يسكت عند قوله أقضي بالكتاب أوالسنة . *

قيل سادسا — سلمنا ذلك ولكن لا نسلم أن ماأقر النبي صلي الله عليه وسلم العمل به لمعاذ يكون حجة لغيره ما المانع من ان يكون خصوصية له رضى الله عنه (والجواب) ان الأصل أن يكون عاما غير مختص بمعاذ لقوله صلى الله عليه وسلم «حكمى علي الواحد حكمي علي الجماعة» ولا يكون خصوصية الا بدليل . *

قيل سابعا — سلمنا ذلك ولكن لا نسلم دلالته علي ان القياس حجة فى كل زمان ما المانع من ان يكون حجة فى زمان الرسول صلى الله عليه وسلم قبل نزول (اليوم اكملت لكم دينكم) للحاجة اليه لان النصوص حينئذ غير وافية بجميع الاحكام (واما) بعد نزولها واكمال الدين والتنصيص علي جميع الاحكام فلا يكون حجة لعدم الحاجة اليه . ولان شرط القياس فقد ان النص (والجواب) ان الاصل عدم التخصيص بوقت دون وقت . والمراد من الدين الذى اكمله الله تعالى بنزول هذه

الآية انما هو الاصول اى اصول الدين والكايات لاثبات جميع الفروع مفصلة يعنى القواعد الكاية التي تكفى لاستنباط جميع الفروع المحتاج اليها فى أى زمان ومنها قاعدة القياس · وليس المراد بالدين جميع الفروع لعدم النص علي جميعها . وانما نص علي جملة كافية لقياس غير المنصوص علي محلها . ويحتمل أن يكون المراد منه جميع الفروع واكمالها اما بلاواسطة او بواسطة ولا يعقل أن يراد باكمالها النص عليها كلها مباشرة حتى لايحتاج للقياس للقطع بخلو ظاهر الكتاب والسنة عن اكثر الاحكام . وقيل المراد باكمال الدين نصرته واظهاره على جميع الاديان فلا شاهد فى الآية أصلا والله اعلم *

(فان قلت) · ان عموم الاشخاص استفيد من قوله صلي الله عليه وسلم «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» كما ذكرت. وعموم الاشخاص لايستلزم عموم الازمان على الصحيح فمن أين أخذت عموم الازمان من عبارة معاذ ؟ (قلت) إذا ثبت من ذلك أن لكل واحد من أهل الاجتهاد كسيدنا معاذ أن يجتهد في الحكم الشرعي الذى ليس بمنصوص بقياسه علي ما هو منصوص ومعلوم أن بيان حكم الله واجب على القادر عليه عند الحاجة اليه علمنا قطعا أن القياس حجة فى كل زمن احتجنا فيه لبيان حكم الله كالكتاب والسنة ولا نعنى بعدم التخصيص بزمن دون زمن الا ذلك فتدبر (١) والله أعلم *

قيل ثامنا ـ سلمنا جميع ذلك غير أن هذا الحديث لايفيد الا الظن والمسألة المتنازع فيه مما ينبغى أن تكون قطعية فلا يكفى فى إثباتها مثل هذا الحديث . وهذا السؤال ورد مثله علي قوله تعالى (فاعتبروا) وتقدم تحقيق الجواب هناك فتفطن * هذا مايتعلق بالاستدلال علي حجية القياس بهذا الحديث * وقد استدل الأصوليون بأحاديث أخرى (منها) ما ورد أن النبى صلى الله عليه وسلم لما سألته الجارية الخثعمية وقالت يارسول الله ان أبي أدركته فريضة الحج شيخا زمنا لا

---

(١) ذكر بعض الأفاضل انه إذا ثبت ان معاذاً يجتهد في كل حال لايجد فيه الكتاب والسنه وان ذلك ثابت لغيره بمقتضي الحديث . ثبت عموم الأزمان بنص الحديث من غير ضميمة *

يستطيع أن يحج ان حججت عنه أينفعه ذلك قال لها « أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله أحق بالقضاء » (١) ووجه الاحتجاج به أنه عليه الصلاة والسلام الحق دين الله بدين الآدمى فى وجوب القضاء ونفعه وهو عين القياس ومثل هذا يسميه الاصوليون التنبيه على أصل القياس *

ومنها ما ورد أيضا انه صلى الله عليه وسلم قال لعمر رضى الله عنه لما سأله عن قبلة الصائم من غير انزال « أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه فقال عمر لا فقال عليه الصلاة والسلام فمه » وهذا الحديث يذكر فى كتب الاصول بهذا السياق . وقال العراقي فى قوله اكنت شاربه : لا اعرف لها أصلا وقال الزركشي : المحفوظ من هذا الحديث (أرأيت لو تمضمضت من الماء وأنت صائم ثم قال عمر قلت لا بأس بذلك قال فمه) رواه أبو داود والنسائي وقال حديث منكر . وقال الامام أحمد : حديث ضعيف . وأعله ابن الجوزى بليث توهم انه الليث بن أبي سليم وإنما هو الليث بن سعد الامام الجليل . وقد وقع التصريح بانه الليث بن سعد فى رواية أبي داود . ورواه البزار فى مسنده وقال الحاكم صحيح الاسناد على شرط الشيخين وقال ابن حزم صحيح وصححه ابن حبان * ووجه الاحتجاج به كسابقه فانه عليه الصلاة والسلام الحق القبلة بالمضمضة فى عدم الافطار بجامع ان كلا مقدمة لم يترتب عليها المقصود فان القبلة لم يترتب عليها الانزال والمضمضة لم يترتب عليها الشرب . وسيأتي هذان الحديثان فى الاجماع *

(فان قلت) : لا نسلم ان ذكر دين الادمى فى الحديث الاول والمضمضة فى الحديث الثانى للقياس عليهما بل تقريبا لفهم الجارية فى الاول ولفهم عمر في الثانى (قلت) ليست المسالة فى الحديثين من الامور العويصة التي تحتاج الى تقريب

---

(١) كذا فى كتب الأصول وانظر من خرجه اه منه

لفهمهما . فلو كان المقصود من ذكر دين الادمى فى الحديث الاول والمضمضة فى الثانى التنبيه على مدرك الحكم وهو تساوى المسئول عنهما اليهما كل فى حكمه لما كان لذكرهما فائدة بل كان يكفى ان يقول فى الاول نعم وفى الثاني لاتفطر *

(فان قلت) : ليس فى هذين الحديثين الا أن النبي ﷺ استعمل القياس ولم يقل القياس حجة وبينهما فرق فان القياس الصادر منه ﷺ مقدماته قطعية ولا نزاع فى حجيته كما سبق . بخلاف الصادر منا فان مقدماته ظنية لقصورنا عن رتبته وإذا كان كذلك فلا يفيدان حجية القياس . (قلت) اذا ثبت أن النبي ﷺ استعمل القياس من غير أن يكون خصوصية له ﷺ وقد قال الله تعالى (لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة) وجب علينا الاقتداء به فى ذلك وكون قياسه قطعيا دون قياسنا لايقتضى التخصيص فانه ﷺ يفهم القرآن على وجه لا يحتمل الخطأ ويجتهد على القول بجواز الاجتهاد له ولا يقر على خطأ ومع ذلك جاز بالاجماع لمن هو أهل للاجتهاد منا أن يفهم القرآن ويجتهد فى استنباط الاحكام منه أومن السنة . ويحتمل أن يكون ذلك غير صواب . على أن خطابه لعمر بهذا القياس دليل على أن قاعدة القياس مقررة فى الشريعة لو راعاها عمر لفهم الحكم الذى سأل عنه وذلك أبلغ فى الدلالة على حجية القياس والله أعلم *
(ومنها) ماورد عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال لام سلمة وقد سئلت عن قبلة الصائم (هل أخبرته اني أقبل وأنا صائم) رواه مسلم . وإنما ذكر ذلك تنبيها على قياس غيره عليه *

(فان قلت) انما ذكر ذلك للتنبيه على أن فعله عليه الصلاة والسلام كقوله حجة ارشادا لام سلمة الى وجه الافتاء بهذا الحكم لا للتنبيه على القياس (قلت) لولم يكن المقصود التنبيه على قياس غيره عليه توسيعا فى بيان الشريعة وارشادا لطرق الاجتهاد فى استنباط الاحكام لما كان هنا داع لذكر هذا الفعل الذى

تقضي

تقضي العادة بعدم التصريح به والذى يحسن فى مقام تبليغ الشريعة فقط بل كان يكفي أن يقول لها (أخبريه بانه لا يفطر) *

(ومنها) ماورد أن رجلا سأل النبي ﷺ بقوله : أيقضي أحدنا شهوته ويؤجر عليها . قال (أرأيت لو وضعها فى حرام كان عليه وزر قال نعم قال فكذلك اذا وضعها فى حلال كان له أجر) رواه البخاري . وهذا من قياس العكس ووجهه ظاهر *

(ومنها) ماورد انه ﷺ قال لرجل من فزارة انكر ولده لما جاءت امرأته به أسود « هل لك من إبل قال نعم قال ما ألوانها قال حمر قال هل فيها من اورق قال نعم قال فمن أين قال لعله نزعة عرق قال وهذا لعله نزعة عرق » رواه البخارى ومسلم . قال المزنى : فأبان له بما يعرف أن الحمر من الابل تنتج الاورق فكذلك المرأة البيضاء تلد الاسود فقاس احد نوعى الحيوان على الآخر وهو قياس فى الطبيعيات لان الاصل ليس فيه نسب حتى تقول قياس فى اثبات النسب * فيستأنس به على المقصود . والاورق معناه الذى فيه سواد ليس بحالك بل يميل الى الغبرة ومنه قيل للحمامة ورقاء *

(ومنها) ماورد انه عليه الصلاة والسلام قال « محرم الحلال كمحلل الحرام » ووجهه ظاهر * (ومنها) ماورد انه عليه الصلاة والسلام قال « لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها واكلوا أثمانها » رواه البخارى ومسلم . وجملوها ـ بالجيم ـ ومعناه اذابوها . ووجه الدلالة منه انه عليه الصلاة والسلام حكم بتحريم اثمانها قياسا على اكلها المحرم بالنص *

(فان قلت) : ان تحريم الشحوم الوارد فى النص تحريم لجميع وجوه الانتفاع فيكون تحريم الاثمان مستفادا من النص لا من القياس على حد قوله تعالى (لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) وقوله (ولا تأكلوا مال اليتيم) وقوله (ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم) (قلت) الظاهر أن التحريم المضاف الى المأكول إنما هو تحريم لأكله كما أن التحريم المضاف الى النساء تحريم للوطء . والتحريم المضاف

الى الدابة تحريم للركوب فالتحريم فى كل شيء بحسبه وذلك هو المتبادر الى الفهم عند الاطلاق فيتعين أن يكون تحريم البيع بطريق الالحاق والقياس لا بالنص *

(فان قلت) : يلزم من تحريم الاكل تحريم التصرف كالميتة فيكون تحريم البيع مفهوما من النص بطريق اللزوم أو المفهوم أو دلالة النص أو القياس الجلى الذى لاخلاف فيه كما سبق (قلت) لانسلم ذلك لجواز أن يكون ماحرم أكله صالحا للانتفاع به بوجه آخر من وجوه الانتفاع فلولا أن يكون المناط لتحريم الاكل مقتضيا لتحريم البيع لم يلحقه به وذلك المناط خفى يحتاج لدقة نظر فليس من قبيل ماذكر فى السؤال والله أعلم *

وقد استدلوا أيضا من السنة بانه عليه الصلاة والسلام علل كثيرا من الاحكام والتعليل موجب لاتباع العلة اينما كانت وذلك هو القياس . من ذلك قوله ﷺ « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فانها تذكركم بالآخرة » رواه ابوداود والنسائى من حديث انس بهذه الزيادة والحاكم من حديثه بزيادة « وترق القلب وتدمع العين فلا تقولوا هجرا » والهجر ـ بضم الهاء وسكون الجيم ـ الفحش ورواه مسلم من حديث بريدة من غير ذكر العلة ومن حديث أبى هريرة بلفظ «زوروا القبور فانها تذكركم الموت» * (وقوله) عليه الصلاة والسلام « كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى لاجل الدافة » رواه مسلم * (وقوله) لما سئل عن بيع الرطب بالتمر « أينقص الرطب اذا جف فقالوا نعم فقال فلا اذن » رواه مالك وأصحاب السنن وصححه الترمذى وابن خزيمة وابن حبان والحاكم * (وقوله) عليه الصلاة والسلام فى حق المحرم الذي وقصته ناقته «لا تخمروا رأسه ولا تمسوه طيبا فانه يبعث يوم القيامة ملبيا» رواه البخارى ومسلم . وقوله فى حق شهداء أحد «زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك » كذا في الاحكام للآمدى وأصل هذه القصة فى صحيح البخارى * (وقوله) « إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده فى الاناء حتى يغسلها ثلاثا فانه لايدرى أين باتت يده » رواه البخارى ومسلم من عدة طرق * (وقوله) فى

الصيد «فان وقع فى الماء فلا تا كل منه فلعل الماء أعان على قتله» رواه مسلم بمعناه من رواية عدى ابن حاتم * (فان قلت) لا يلزم من تعليل الحكم المنصوص عليه بعلة الحاق غير المنصوص به لاشتراكهما فى العلة إذ هو محل النزاع بل يجوز ان يكون التعليل لبيان الباعث علي الحكم ليكون أقرب الى الانقياد ولهذا جاز التعليل بالعلة القاصرة التى لاقياس عنها . وعلى تقدير دلالتها على الالحاق فكثير من منكرى القياس يقولون بالقياس الذى تكون علته منصوصة أو مومى اليها فلا يكون مثل هذا مثبتا لحجية القياس علي الاطلاق (قلت) الاصل فى التعليل ان يكون لتعدية الحكم الى محال العلة ولا ينافى ذلك قصد بيان الباعث على الحكم ليكون اقرب الي الامتثال . والتعليل بالقاصرة نادر بل منعه بعضهم . وكون هذا المسلك إنما يثبت القياس المنصوص العلة او المومى اليها فمسلم ولكن يلزم القائلين به أن يقولوا بما عداه لأن تعليل الشارع لبعض الاحكام انما هو لارشاد الخلق إلى كيفية ربط الاحكام بعللها ليستخرجوا ما لم ينص على علته من الاحكام بالطرق المعقولة كما أنه نص على بعض الاحكام فأرشد الخلق الى استنباط ما لم ينص عليه (فان قلت) الاستدلال بهذا يقتضى أن يكون التنصيص على العلة يفيد الاذن بالقياس وذلك محل خلاف سيأتي الكلام عليه (قلت) ان موضوع النزاع الآتى . هل التنصيص على العلة إذن من الشارع بالقياس على مواقع العلة المنصوصة فقط وان لم يرد التعبد بالقياس أولا ؟ . وقدذكرناه هنا دليلا علي حجية القياس على الاطلاق كما وضح فى جواب السؤال الاول . وهو عند التحقيق لايكفى فى إثبات الحجية وحده وانما يحصل به التقوية لما قبله والا فلهم أن يقولوا منعا للجواب السابق : لا نسلم أن التعليل لتعدية الحكم لان ذلك فرع مشروعية القياس والنزاع فيه فيكون ذلك مصادرة *

هذا تمام القول فى الاستدلال بالسنة على حجية القياس وعلى أن التعبد به وقع والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب *

﴿ الدليل الثالث الاجماع ﴾

هذا الدليل هو الذى عول عليه جمهور الاصوليين ولذلك وجب علينا أن نعتني بتقريره وان أدي ذلك إلى التطويل فان القصد كما علمت هو استيفاء المباحث مهما طال الكلام فان هذا الكتاب لم يوضع ليحفظ عن ظهر قلب وانما وضع ليكون مرجعا لبيان المختصرات هدانا الله إلى سواء السبيل * وتقريره أن يقال . القياس مجمع على العمل به بين الصحابة وكلما كان كذلك فهو حجة يجب العمل بمقتضاه فالقياس حجة يجب العمل بمقتضاه (أما) الصغرى فدليلها أن القياس ثبت العمل به أو القول به من بعض الصحابة ولم يظهر الانكار على ذلك من أحد منهم وكلما كان كذلك فهو مجمع علي العمل به بينهم . فالقياس مجمع على العمل به بينهم (أما) صغرى هذا الدليل فتتضمن مقدمتين (إحداهما) أن بعض الصحابة ذهب الى العمل بالقياس (والثانية) أنه لم ينكر عليه أحد من الباقين . وكبراه مقدمة . فههنا ثلاث مقدمات تتوقف صحة الصغرى على اثباتها . (والكبرى) مقدمة فيكون مجموع ماتتوقف صحة دليل الاجماع عليه أربع مقدمات فنتكلم على كل مقدمة بما لها وما عليها فنقول (أما) المقدمة الاولي وهي أن بعض الصحابة ذهب الى العمل بالقياس، فالدليل عليها ما نقل عن الصحابة من الوقائع التي حكموا فيها بالقياس ومن التصريح بالقول به وهذه الأمور كثيرة جداً والاحاطة بها متعسرة فنقتصر فى الذكر منها على طائفة كبيرة يصح الحكم معها بان القدر المشترك متواتر . ولما كان هذا المنقول عن الصحابة يختلف فى وجه الدلالة على المقصود اعتبرنا كل ما يشترك فى وجه خاص من الدلالة نوعا مستقلا فاجتمع لدينا ثلاثة أنواع (النوع الاول) مسائل وقع التصريح منهم فيها بالقياس أو ما يقرب منه (والثانى) مسائل وقع فيها خلاف بينهم وليس فيها نص من الشارع فيتعين أن يكون مدرك كل واحد فيما ذهب اليه هو القياس (والنوع الثالث) مسائل صرح كل واحد بأنه أفتى فيها بالرأى الذى هو القياس * (فمن النوع الاول) ما روي عن عمر بن الخطاب أنه كتب فى رسالته المشهورة إلى أبي موسي

الاشعرى (اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برأيك) رواه البيهقي والدارقطني. ووجه الدلالة منها علي المقصود ظاهر فان قوله (قس الامور برأيك) . معناه قس لامور بعضها وهو غير المنصوص عليه في الكتاب والسنة على البعض الآخر المنصوص عليه بعد معرفتك أنها أشباه و نظائر في العلة التي اقتضت ربط الحكم بالمنصوص عليه و ليكن ذلك برأيك واجتهادك لا يحصل منك عن تقليد ولا من غير بذل الوسع . فالظاهر ان المراد بالاشباه والنظائر فى علة الحكم وجمع بينهما لان العلل مختلفة (منها) اوصاف شبهية (ومنها) مناسبة وانه اشار بقوله برأيك الى ماقلناه والله اعلم *

(فان قلت) لا نسلم دلالته علي المقصود لان موضع الدلالة منه إما قوله(اعرف الاشباه والنظائر) أو قوله (وقس الامور برأيك) . ولا دلالة فى واحد منهما على المقصود (أما الاول) فلان معناه اعرف الاشباه المندرجة تحت الجنس المنصوص على حكمه حتي لاتختلط بغيرها فلا يدخل فى الجنس ماليس نوعا منه ولا شك أن ذلك يحتاج الى تأمل كبير فقد يشتبه الشيء بالشيء ويتبعه اختلاط الاحكام (وأما الثانى) وهو قس الامور برأيك فلان معناه اعرض الاشياء على فكرك وتأملك لتستحضر علوما أو ظنونا تتوصل بها الى تحصيل مجهول فيرجع حاصله الي الامر بالنظر العقلي والقياس المنطقى الذى هو مركوز فى الطبائع السليمة وذلك ليس من القياس الشرعي فى شيء . ولئن سلمنا أن القصد بالقياس تشبيه الفرع بالاصل فيحتمل أن يكون المأمور به تشبيه الفرع بالاصل فى أن لا يستفاد حكمه الا من النص وذلك نقيض القياس الشرعي (قلت) من نظر فى سابق كلام أمير المؤمنين ولاحقه لايشك فى بطلان هذا الاحتمال فى كلامه فان عبارته رضي الله عنه هكذا « الفهم الفهم فيما يختلج فى صدرك مما لم يبلغك فى كتاب ولا سنة اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برأيك ثم اعمد الى أحبها الى الله وأشبهها بالحق فيما ترى » فهذا الكلام يدل قطعا علي أنه أمره بالقياس الشرعى بعد معرفة الاشباه والنظائر مع العلل المفضية الى الحكم دون نقيضه ودون النظر العقلي والله أعلم *

(ومنه) ماورد عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه أنكر على زيد بن ثابت قوله : الجد لايحجب الاخوة . فقال (ألا لايتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الاب أبا) رواه البيهقي *

ووجه دلالته على المقصود أنه قاس الجد على الاب فى حجب الاخوة كما أن ابن الابن كالابن فى حجبهم اذ من المعلوم أن مراده ان الجد بمنزلة الاب لا أنه أب حقيقة ولذلك يصح نفيه عن الميت فيقال هو ليس أبا للميت بل جده *

(فان قلت) . لانسلم أن انكار ابن عباس علي زيد لانه لم يجعل الجد كالاب لعلة قياسية . ماالمانع من أن يكون الانكار لانه لم يسم الجد ابا مجازا كما سمي ابن الابن ابنا مجازا واندرج تحت قوله تعالى (يوصيكم الله فى أولادكم) الآية ويؤيد هذا الاحتمال أنه نسبه لمفارقة التقوى وتارك القياس ليس مفارقا للتقوي بخلاف تارك النص (قلت) لايجوز انكار ابن عباس على زيد لاجل امتناعه من المجاز فى أحد الموضعين دون الآخر لأن حسن المجاز فى احدهما لايوجب حسنه فى الثاني . وعلى تقدير التساوى فى الحسن لايلزم من القطع به فى أحدهما القطع به فى الآخر فيتعين ان لايكون الانكار للتفرقة فى اطلاق اسم المجاز بل للتفرقة في الحكم الشرعى (واما) ماقلته من ان تارك القياس لاينسب لمفارقة التقوى (فجوابه) ان هذا الكلام من ابن عباس محمول على المبالغة في التخطئة أو انه يرى ان هذا القياس جلي ويرى ان مخالفته تقدح فى التقوى والاقرب الاول والله أعلم *

هذا وقد صور البيضاوي فى المنهاج هذا القياس بقياس الجد على ابن الابن وهو واضح والقياسان متلازمان والله أعلم *

(ومنه) ماورد عن علي وزيد بن ثابت انهما شبها الجد والاخوة بغصني شجرة وجدولي نهر لبيان قربهما من الميت ثم شركا بينهما فى الميراث فقال علي : لو أن شجرة انشعب منها غصن ثم انشعب من الغصن غصن أيهما أقرب الى احد الغصنين أصاحبه الذى خرج منه أم الشجرة . وقال زيد لو ان جدولا انبعث من ساقية ثم

انبعث من الساقية ساقيتان أيهما اقرب إحدى الساقيتين الى صاحبتها ام الجدول» رواه البيهقى والحاكم مع اختلاف في السياق . ووجه دلالتــه على المقصود ان تصويرهما بصورة الحس يقتضي انهما سواء في القرب من الميت فاذا كان الجد يرث ينبغي ان تكون الاخوة كذلك لانهم يساوونه فى القرابة وحاصله قياس الاخوة على الجد فى استحقاق الارث لاتحادهما في الادلاء الي الميت *

(ومنه) اجتهاد ابي بكر رضي الله عنه في أخذ الزكاة من بني حنيفة وقتالهم على ذلك ورجوع الصحابة الى اجتهاده وذلك مشهور فى الصحيحين . ووجــه دلالته كما فى الاحكام للآمدى انه رضي الله عنه قاس خليفة رسول الله على رسول الله فى ذلك لانه قائم مقامه في تنفيذ أوامر الشريعة . وقال السعد في حواشى العضد كأن الشارح يعني العضد بنسبته تصوير القياس الى الآمدى يستضعف هذا الكلام ويرى أنه قاس الزكاة على الصلاة لما ثبت عنده وعند الصحابة ان الاجماع والاجتراء على تركها يوجب حل القتال * (فان قلت) : ان اجتهاده رضى الله عنه تمسك بالنص وهو قوله تعالى (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم) والاخذ من الممتنع دون قتاله ممتنع وما لايتم الواجب الا به واجب وأبو بكر نائب عن الرسول ﷺ (قلت) هذا خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم فلا يتعدى الى غيره الا بالرأي وهو القياس * وبذلك تعلم أن قياس الآمدى أولى مما أشار له العضد وذكره السعد والله أعلم *

(ومن ذلك) ماهو مشهور في التواريخ الثابتة فى صحيحي البخارى ومسلم وسنن البيهقى انه رضى الله عنه عهد الى عمر بالخلافة قياسا منه التعيين بالعهد علي التعيين بالبيعة لانه إمام المسلمين ومفوض اليه الامر في سائر مصالحهم فقام مقامهم فى ذلك . فالجامع بين التعيينين أن كلا منهما صادر ممن هو أهل لذلك فالمسلمون اهل لذلك أصالة والامام اهل لانه نائب عنهم كما ذكرنا *

(ومن ذلك) اجماع الصحابة رضى الله عنهم على تولية أبى بكر الصديق الخلافة وقولهم فى ذلك لقد رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا أفلا نرضاه لدنيانا .

ووجه دلالته على المقصود أنهم قاسوا الامامة العظمى على إمامة الصلاة * ومن ذلك اجماعهم على كتابة المصحف لقصد حفظه قياسا على دراسته * ومن ذلك أنه لما قيل لعمر أن سمرة أخذ الخمر من تجار اليهود فى العشور وخللها وباعها فقال قاتل الله سمرة أما علم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها ووجه الدلالة منه أن عمر رضي الله عنه قاس الخمر على الشحم وأن تحريمها تحريم لثمنها * ومن ذلك أن عمر رضى الله عنه جلد أبا بكرة واثنين معه حيث لم يكمل نصاب الشهادة على المغيرة بن شعبة بأنه زنى * رواه الحاكم فى المستدرك والبيهقي فى المعرفة وأبو نعيم وعلقه البخارى . ووجه الدلالة فيه أنه قاس الشاهد على القاذف * ومن ذلك ماروى عن علي رضى الله عنه أنه قال فى حد شارب الخمر « إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى فعليه حد المفترى » رواه عبد الرزاق ومالك فى الموطأ والحاكم والنسائي فى الكبرى . ووجه الدلالة منه أنه قاس الشارب على القاذف وهو أبعد أنواع القياس لانه أقام مظنة الشىء مقام الشىء * ومن ذلك أن عمر كان يشك فى قود القتيل الذى اشترك فى قتله سبعة فقال علي ياأمير المؤمنين أرأيت لو أن نفرا اشتركوا فى سرقة أكنت تقطعهم قال نعم قال فكذلك . (١) ووجه دلالته على المقصود أنه قاس القتل على السرقة * ومن ذلك ماروى أن عمر رضى الله عنه أرسل إلى امرأة فاجهضت أى أسقطت جنينها لفزعها من هيبته فاستشار الصحابة فقال له عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان انما أنت مؤدب ولا شىء عليك . وقال له علي أما المأثم فأرجو ان يكون محطوطا عنك وأرى عليك الدية . فاتبع عمر رأى على وقال له . عزمت عليك أن لاتبرح حتى تضربها على بنى عدى يعنى قومه . رواه البيهقى من حديث سلام عن الحسن البصرى وذكره الشافعي بلاغا ووجه دلالته على المقصود أن عبد الرحمن بن عوف وعثمان قاساه على مؤدب امرأته وغلامه وولده وقاسه على علي قاتل الخطأ * ومن ذلك قصة ابن عباس رضي الله عنهما

---

(١) كذا في كتب الاصول وانظر من خرجه بهذا السياق اه منه

عنهما مع الخوارج . ومن سياقات سماعها أن ابن عباس قال . قال علي لا تقاتلوهم حتى يخرجوا فانهم سيخرجون قال قلت ياأمير المؤمنين ابرد بالصلاة فانى أريد ان أدخل عليهم وأسمع كلامهم وأكلمهم فقال علي أخشي عليك منهم قال وكنت رجلا حسن الخلق لا أوذى أحدا فلبست أحسن مايكون من اليمنية وترجلت ثم دخلت عليهم وهم قائلون فقالوا لي ما هذا اللباس فتلوت عليهم القرآن (قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق) ولقد رأيت رسول الله ﷺ يلبس أحسن ما يكون من اليمنية فقالوا لابأس فما جاء بك فقلت أتيتكم من عند صاحبي وهو ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وختنه . واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلم بالوحي منكم وعليهم نزل القرآن أبلغكم عنهم وأبلغهم عنكم فما الذي نقمتم . فقال بعضهم : إن قريشا قوم خصمون قال الله عز وجل (بل هم قوم خصمون)فقال بعضهم كلموه فانتحى لى رجلان منهم أو ثلاثة فقالوا إن شئت تكلمت وإن شئت تكلمنا فقلت بل تكلموا فقالوا : ثلاث نقمناهن عليه جعل الحكم للرجال والله تعالى يقول (إن الحكم الا لله) فقلت قد جعل الله الحكم من أمره للرجال فى ربع درهم فى الارنب وفى المرأة وزوجها (فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها) أفخرجت من هذه قالوا نعم . قالوا وأخرى محا نفسه أن يكون أمير المؤمنين فان لم يكن أمير المؤمنين فأمير الكافرين هو (فقلت) لهم : أرأيتم ان قرأت من كتاب الله عليكم وجئتكم به من سنة رسول الله ﷺ أترجعون قالوا نعم . (قلت) قد سمعتم أو أراه قد بلغكم انه لما كان يوم الحديبية جاء سهيل بن عمرو الى رسول الله ﷺ فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعلي : اكتب (هذا ماصالح عليه محمد رسول الله صلي الله عليه وسلم فقالوا لو نعلم انك رسول الله لم نقاتلك فقال رسول الله صلي الله عليه وسلم لعلي « امح ياعلي »افخرجت من هذه قالوا نعم (وأما) قولكم قتل ولم يسب ولم يغنم أفتسبون امكم وتستحلون منها ما تستحلون من غيرها . فان قلتم نعم فقد كفرتم بكتاب الله وخرجتم من الاسلام فأنتم بين ضلالتين وكلما جئتهم بشيء من ذلك

اقول اخرجت منها فيقولون نعم فرجع الفان منهم . وقد وردت هذه القصة من طرق عن ابن عباس رواها احمد والنسائى فى الخصائص والبيهقى . ووجه الدلالة منها على المقصود واضح . وقياسه رضي الله عنهما من احسن الاقيسة واوضحها *
هذا ماأردت نقله عن الصحابة رضى الله عنهم من النوع الاول ومثله كثير جداً *

(النوع الثانى) المسائل التى وقع اختلاف فيها بين الصحابة وهي كثيرة جداً وقد أكثر الاصوليون منها . ونحن نذكر منها طائفة يظهر منها الدلالة على المقصود وتكفى لقياس ماعداها عليها . (فمنها) مسألة الحرام اختلفوا فيها على خمسة أقوال فنقل عن على وزيد بن ثابت وابن عمر انه فى حكم الطلاق الثلاث . وعن ابن مسعود وغيره أنه فى حكم الطلقة الواحدة اما بائنة أو رجعية على اختلاف بينهم . وعن أبى بكر وعمر وعائشة رضى الله عنهم انه يمين يلزمه فيه الكفارة . وعن ابن عباس أنه فى حكم الظهار . وعن مسروق وهو تابعى أنه ليس بشىء . وقد روي المرتضى هذا القول عن علي * حكي هذه الاقوال مع نسبتها لمن ذكرنا الامام فى المحصول . وقد حكى الرافعى فى الشرح الكبير المسمى بالعزيز هذا الاختلاف مع بعض مخالفة لما ذكره الامام . وقد خرج الحافظ ابن حجر هذه الروايات مع زيادة روايات مخالفة لما ذكره الرافعي والامام بكلام طويل ولا يعنينا تحقيق الأمر فى ذلك وانما المقصود انه يثبت على كل حال وقوع الخلاف بين الصحابة فى هذه المسألة . (ومنها) توريث الجد مع الاخوة فقد اختلفوا فيه . فمنهم من ورث الجد والاخوة . ومنهم من منع ذلك . والاولون اختلفوا فمنهم من قال يقاسم الاخوة ما كانت المقاسمة خيرا له من الثلث (ومنهم) من قال يقاسمهم ما كانت المقاسمة خيراً له من السدس * ذكر البخارى فى صحيحه بعض مذاهب الصحابة فى الجد والاخوة تعليقا . وبين الحافظ فى الفتح من وصلها مع تفصيل المذاهب ولا يعنينا ذلك الا من حيث الجملة * ومنها الخلع . اختلفوا هل يهدم من الطلاق شيئا أو يبقى عدد الطلاق على ما كان ؟ ففى احدى الروايتين عن عثمان أنه طلاق والرواية الأخرى أنه ليس بطلاق وهو محكى عن

ابن عباس * كذا فى المحصول * وقال الرافعي فى الشرح الكبير : ويروى عن عمر وعثمان وعلي وابن مسعود الخلع طلاق * ويروى عن ابن عمر وابن عباس أنه فسخ الخ وقد خرجها الحافظ ابن حجر فى التلخيص وقال فى آخره نقلا عن أحمد ليس فى الباب أصح مما نقل عن ابن عباس * (ومنها) المسألة المشتركة الشهيرة فى الفرائض * ووجه دلالة هـذا النوع على المقصود أن نقول : اما ان يكون قول كل واحد من هؤلاء عن مستند أولا لكن الثانى وهو أن لا يكون عن مستند باطل فتعين أن يكون عن مستند . (أما) الكبرى وهى المنفصلة فمسلمة . (وأما) الصغرى فوجهها أن القول من غير مستند خطأ ولا يجوز اتفاقهم عليه وذلك واضح لا ينكره الا زنديق معاند . ثم نقول : اما أن يكون ذلك المستند عقليا أو سمعيا لكن الاول وهو كونه عقليا باطل فتعين أن يكون سمعيا (أما) الكبرى فمسلمة (وأما) الصغرى فوجهها أن حكم العقل فى مثل هذه المسائل واحد وهو البراءة الاصلية وهـذه أقوال مختلفة أكثرها مخالف لحكم العقل . ثم نقول اما أن يكون المستند السمعي نصا واما أن يكون غير نص لكن الاول وهو كونه نصا سواء كان قولا أو فعلا وسواء كان جليا أو خفيا باطل فتعين ان يكون المستند السمعى غير نص (أما) الكبرى فمسلمة (وأما) الصغرى فدليلها أنهم لو قالوا تلك الاقاويل لنص لأظهروه ولو اظهروه لاشتهر ونقل ولو نقل لعرفه الفقهاء والمحدثون لكن لم يعرف ذلك لدى أحد من هؤلاء فلم ينقل ولم يشتهر ولم يظهروه فثبت انهم لم يقولوا ذلك لنص وهو المطلوب (اما) الملازمة الاولى فوجهها انا نعلم بالضرورة أنه كان من عادتهم اعظام نصوص الرسول صلوات الله وسلامه عليه واستعظام مخالفتها حتى نقلوا منها ما لا يتعلق به حكم كقوله عليه الصلاة والسلام (نعم الادام الخل) ونعلم أيضا أنه كان من عادتهم البحث على نصوص الرسول عليه الصلاة والسلام والحث على نقلها اليهم ليتمسكوا بها ان كانت موافقة لمذاهبهم وليرجعوا عن مذاهبهم ان كانت مخالفة لها ولا شك أن من كانت عادته هذه لا يجوز أن يحكم بحكم فى قضية لاجل نص ثم يسكت عن ذكر ذلك النص .

ولأن العادة تحيل على الجمع الكثير كتمان نص دعت الحاجة الى اظهاره في محل الخلاف فثبت أنه لو كان قولهم لنص لأظهروه ولو أظهروه لاشتهر لتوفر الدواعى على نقله . (وأما) الصغرى فوجهها انا بعد البحث التام والطلب الشديد والمخالطة للفقهاء والمحدثين ما وجدنا من احد ما يشعر بنقلها واذا ثبت أنهم قالوا هذه الاقاويل لغير نص ثبت انه لاجل قياس اذ لا واسطة *

هذا تمام القول في دلالة هذا النوع على المقصود . (فان قلت) ان شدة تعظيمهم للرسول ولنصوصه واستعظام مخالفتها لاتستلزم ذكرها واظهارها فيما ذهبوا اليه مطلقا بل إنما يلزم ذلك عند الحاجة الى الظهور ولم يحتاجوا لذلك قط لان الحاجة إما عند المناظرة وهم لم يجتمعوا في محفل واحد للمناظرة فى هذه المسائل (وإما) مع المستفتي وهو لافائدة له فى ذكر الدليل (قلت) استقراء العرف يشهد بوجوب الاظهار فان من حكم بحكم غريب يخالف فيه جمعا يوافقونه على تعظيم شخص معين وعلى أن قول ذلك الشخص يعتبر حجة في الحكم ثم يجد حجة له من قوله فانه لابد أن يذكره لهم ويصرح به فالحاجة إلى ذلك حاصلة مطلقا . وبيان ذلك أن من يعتقد ان مذهبه ثابت بالنص فلابد أن يعلم ان مخالفه انما خالفه اما بنص او بغير نص وعلى الاول اما أن يكون مرجوحا بالنسبة الى طريقه أو مساويا له أو راجحا عليه فجملة الصور أربعة . فعلى الاولين يكون مخالفه مخالفا للنص وعلى الثالث يكون الواجب علي كل منهما التوقف حتى يعلم المرجح . وعلى الرابع يكون هو نفسه مخالفا للنص. فمن أثبت مذهبه بالنص لابد أن يعتقد فى مخالفه أو فى نفسه مخالفة النص. ولكن شدة انكارهم على المخالف لذلك تقتضى شدة احترازهم عنها ولا طريق الى ذلك الاحتراز إلا باظهاره فثبت أن شدة تعظيمهم للرسول ولنصوصه توجب عليهم أن يذكروه على الاطلاق والله أعلم * (فان قلت) • ان إظهارهم للنص انما يكون اذا كان جليا يمكن تلخيصه (أما) إذا كان خفيا كحمل المطلق على المقيد والعام علي الخاص وترجيح أحد النصين علي الآخر والنظر فى دلالات الاقتضاء والاشارة والايماء وأدلة الخطاب وتحقيق المناط وغير ذلك من الاجتهادات المتعلقة بالادلة

النصية فلا يمكن إظهاره (قلت) ماذكرناه من الحاجة الداعية إلى إظهاره فى جواب السؤال الاول يقتضي الاظهار مطلقا وماذكرته من أن النصوص الخفية لا يمكن إظهارها ولا تلخيصها فممنوع منعا ظاهرا فان أضعف المتأخرين يمكنه تلخيصها فضلا عن أئمة الصحابة . (فان قلت): سلمنا أنهم لو تمسكوا بنص لاظهروه ولكن لا نسلم أنهم لو أظهروه لاشتهر لانه ليس من الوقائع العظيمة التى تتوفر الدواعي على نقلها (قلت) هذه المسائل قد اشتهر النزاع فيها فلو كانت لنصوص لاشتهرت تلك النصوص كاشتهارها * على أنها من المسائل التى يكثر وقوعها فكانت الحاجة الى معرفة حكم الله فيها بالدليل شديدة وماكان كذلك فان الدواعي تتوفر على نقل النصوص الواردة فيه والله أعلم *

(فان قلت) . سلمنا ذلك ولكن لا نسلم أنها لم تنقل وما قلته من أنها لو نقلت لعرفت فيقال لك اما أن تدعي أن جميع مانقل عن الرسول ﷺ لابد أن تعلمه أنت أو تدعي أنه لابد أن يوجد فى زمانك من يعلمه (أما الاول) فلا يقول به إنسان سليم العقل (وأما) الثاني فمسلم ولكن كيف عرفت انه لم يوجد فى زمانك من يعرف هذه النصوص فان الانسان انما يعرف حال نفسه (قلت) ندعي قسما ثالثا وهو ان تكون تلك النصوص مشهورة فى الكتب بحيث يجدها كل من حاول طلبها * (فان قلت) . سلمنا ذلك ولكن لا نسلم انها لم تعرف . ونحن نبين هذه النصوص التى استندوا اليها فيما ذهبوا اليه من المسائل المذكورة (اما) مسألة الحرام فمن ذهب الى انه يمين فقد استدل بقوله تعالى « يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك تبتغي مرضاة ازواجك والله غفور حليم قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم » فانه عليه الصلاة والسلام قد حرم على نفسه مارية القبطية فانزل الله تعالى هذه الآية وسماه يمينا ومن . ذهب الي أنه لا اعتبار به ولا شيء على قائله استدل بقوله تعالى « لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم » أو بالبراءة الاصلية . ومن ذهب الى انه طلاق جعله من كناياته فاندرج تحت نصوصه . ثم من جعله ثلاثا أنزله على أعظم احواله . ومن جعله واحدة رجعية أنزله على اقل احواله . ومن جعله واحدة بائنة توسط . وكذا من جعله ظهارا ومثله مسألة الخلع (و ١٠١) مسألة الجد فمن ذهب الى انه يحجب الاخوة جعله

ابا مجازا . وعلى الجلة فامر توريثه وتوريث الاخوة معه تابع لتحقق سبب الميراث وعدمه المبين فى النصوص . ومثله مسألة المشتركة (قلت) لا نسلم ان قوله تعالى « ياايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الآية » نزل فى تحريم النبي ﷺ لمارية . فان الصحيح انها نزلت فى قصة تحريمه لشرب العسل كما ذكره النووي فى شرح مسلم .وخلاصة هذه القصة ان النبي ﷺ شرب عسلا عند زينب على الصحيح وقيل عند حفصة فواطأت عائشة وسودة وصفية فقلن له إنا نشم منك رائحة المغافير جمع مغفور – بضم الميم – وهو صمغ حلوله رائحة كريهة يكون بشجر يسمى العرفط فحرم شرب العسل فنزلت.وعلى تسليم انها نزلت فى تحريم مارية مع أنها قصة لم ترد من طريق صحيح فليس فى الآية الا انه حرم الحلال من غير بيان الصيغة التى حصلت منه ﷺ فيحتمل أنه حرمها بلفظ اليمين ولو كانت الصيغة التى قالها ﷺ هي (أنت علي حرام) لكان ذلك نصا واضحا فى المسألة فلا يجوز معه وقوع الخلاف ولا كتمان ذلك النص (وأما) قوله في السؤال من جعله طلاقا أو ظهاراً الخ (فالجواب عنه) أن هذا الجعل انما هو بطريق الالحاق لأن لفظ الطلاق والظهار لا يشمله كما سيأتي توضيحه فى كيفية القياس في هذه المسألة (وأما) مسألة الجد فقد تقدم فى النوع الاول مايكفى لرد ماقيل فى السؤال وسيأتى مايتعلق بالمسألة المشتركة والله أعلم * (فان قلت) : ان دليلكم معارض بمثله فى القياس فيقال لو تمسكوا بالقياس لأظهروه ولو أظهروه لاشتهر الخ ماقررتم به دليلكم . (قلت) فرق بين النص والقياس من وجهين (الاول) ان انكارهم للنص فوق انكارهم للقياس (الثاني) أن الخواطر مشتغلة بالعلل القياسية فلا يجب التنبيه عليها دون النصوص . على انهم قد نبهوا على العلل القياسية بالاشارة الى الاصول كما سيأتي توضيحه *(فان قلت) : سلمنا ماقلته ولكن لا نسلم انه اذا لم يكن مستندهم النص يكون هو القياس لم لا يجوز أن يكون المستند غيرهما كاستصحاب الحال والبراءة الاصلية والمصالح المرسلة والاستحسان وغيرها (قلت) لأن الاجماع انعقد على أن من قال إن الصحابة لم يرجعوا في هذه الاقاويل للنصوص الجلية والخفية قال انهم عملوا

فيها بالقياس . على ان مثـل هذه الاقوال لا يمكن الاستدلال فيها بمثل البراءة الاصلية والاستصحاب لان معظمها مخالف لمقتضاها (وأما) الاستحسان فقياس خفي (واما) المصالح المرسلة الخالية عن شهادة الاصول فاذا جاز للصحابة أن يعملوا بها فالقياس المبني على اعتبار العلل وملاحظة الشارع المصالح المرتبة عليها اولى والله اعلم * (فان قلت) . إذا كان كل واحد منهم حكم في هذه المسائل لاجل قياس فهل يمكنك ان تصور لى في كل قول قياســا يصح ان يكون هو المستند لقائله (قلت) نعم . اما فى مسألة الحرام فمن قال إنها طلاق الحقها بالالفاظ الموضوعة للطلاق لانه لفظ مؤثر فى تحريم الزوجة وليس من صرائح الطلاق ولاما اجمعوا على أنه من كناياته ثم من جعله ثلاثا احتاط فى الامر . ومن جعله واحدة رجعية أخذ بالمتيقن. ومن جعله واحدة بائنــة توسط . ومن قال انه ظهار الحقه بصيغته لمشابهته له في اقتضاء التحريم اذ ليس هو من الالفاظ الموضوعة له . ولمباينته لصرائح الطلاق وكناياته . ومن جعله يمينا واوجب فيه كفارته الحقه باليمين . ومن قال لاشيء فيه الحقه بتحريم المأكولات المباحة كقصعة من ثريد فانه لا يؤثر . (واما) في مسألة الجد والاخوة فقد سبق فى النوع الاول تصوير اقيستهم فيها بوضوح فتذكر (واما) مسألة الخلع فمنهم من الحقه بالطلاق فاعطاه حكمه وجعله يهدم من عدده ومنهم من الحقه بالفسخ فلم يهدم عنده من الطلاق (وأما) مسألة المشتركة فمنهم من الحق الاخوة الاشقاء بالاخوة لام بجامع الادلاء للميت بواسطة الام فشركهم فى السدس والغى وصف كون الاشـقاء من اب الميت . ومنهم من اعتبر هــذا الوصف الفارق فابقي الاخوة الاشقاء علي حالهم يرثون بالتعصيب كباقي العصبة وبمقتضاه لا يرثون شيئا في هذه المسألة لاستغراق اصحاب الفروض التركة والله اعلم بالصواب * هذا ما يتعلق بالنوع الثاني من عمل الصحابة بالقياس *

(النوع الثالث) المسائل التى أفتوا فيها وصرحوا بان ذلك برأيهم وهى أيضا كثيرة فلنقتصر منها على جملة كافية فى حصول المقصود (فمنها) أن أبا بكر رضي الله عنه قال (أقول فى الـكلالة برأيي فان يكن صوابا فمن الله وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان

الكلالة ماعدا الوالدوالولد) رواه البيهقي في سننه (ومنها) أن عمر قال : اقضي في الجد برأيي . وقال له عثمان ان اتبعت رأيك فسديد وان تتبع رأى الشيخ قبلك فنعم الرأى كان) راوه البيهقي بمعناه وابن أبي خيثمة (ومنها) أن عليا قال (اجتمع رأيي ورأى عمر في أمهات الأولاد الايبعن وقد رأيت الآن بيعهن) رواه سعيد بن منصور في سننه عن عبيدة السلماني ورواه ابن ابي خيثمة من طرق (ومنها) ماروي عن عثمان بن عفان أنه ورث المبتوتة في مرض الموت بالراي . رواه مالك والشافعي بسند صحيح . ورواه البيهقي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه * ووجه دلالة هذا النوع على المقصود ان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين صرحوا بانهم حكموا في هذه المسائل بالرأى والرأى هو القياس فينتظم الدليل هكذا . حكم هؤلاء الصحابة في هذه المسائل انما هو بالرأى وكل حكم بالرأى فهو حكم بالقياس فحكم هؤلاء الصحابة في هذه المسائل بالقياس وهو المطلوب (اما) الصغرى فدليلها ماسبق من هذه الروايات (واما) الكبرى فدليلها ان الراى هو القياس . واستدل صاحب المنهاج على ذلك بالاجماع . واستدل الامام في المحصول بانه يقال للانسان : أقلت هذا برايك ام بالنص فيجعل احدهما في مقابلة الآخر وذلك يدل ان الرأى لايتناول الاستدلال بالنص سواء كان جليا اوخفيا (فان قلت) لا نسلم ان الرأى هو القياس لوجهين (الاول) انه ليس في اصل اللغة كذلك ونقله في الشرع الي هذا المعنى خلاف الاصل (الثانى) لو كان هو القياس لكان المشتق منه بمعنى المشتق من القياس مع انه ليس كذلك وماقلته من أنهم يقولون اقلت هذ ابرأيك ام بالنص؟ فغاية مايفيده ان الراى خلاف النص وغير النص اعم من القياس فما الدليل علي الحصر (قلت) ندعي ان الشرع نقله الى هـذا المعنى . يؤيده انكم رويتم في ذم الرأى آثاراً وقررتم انه القياس . وبذلك يظهر وجه ادعاء صاحب المنهاج الاجماع على القياس والله اعلم

(فان قلت) بعد تسليم ما قلته من أن الرأى هو القياس هل تستطيع أن تبين لي أقبسة في هذه المسائل يمكن أن يعتبر مثلها مستندا للصحابة (قلت) نعم نعم (أما) مسألة الكلالة فانها أخفى المسائل وأبعدها عن التطبيق على القياس لأن

الظاهر

الظاهر أن أبا بكر رضي الله عنه أراد بقوله هذا تفسير لفظ الكلالة الوارد في القرآن ومن المعلوم أن تفسير كلمة لغوية انما يكون بمقتضى اللغة ولا دخل للقياس فيه . وقد اعترض الامام الرازى فى المحصول على ذكر كلام الصديق هذا فى الاستدلال على عمل الصحابة بالقياس بمثل ما قلناه ولم يجب عنه . والاصوليون يذكرونه معرضين عن بيانه ويكتفون بوجه الاستدلال العام وهو أن الرأى هو القياس من غير بيان وجهه وتطبيقه . (ولما) كان السؤال عن وجه القياس فى هذه المسألة قريب التناول ويدور فى خلد كل شخص وكان طلاب العلم معرضين له فى مقامات الامتحان . وكذا العلماء المدرسون في مقام التعليم والتدريس . (وجب) علينا أن نبحث المسألة من جميع أطرافها فلعنا نصل الى مايصح أن يكون متكئا للطالب يستند فى الاجابة عليه . أما المدرس فهو أكبر من أن يحتاج لمثلي فى بيان عويصات المسائل . فنقول : لفظ الكلالة ذكر فى القرآن الكريم فى آيتين وهما فى سورة النساء (إحداهما) قوله تعالى (وان كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس فان كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء فى الثلث) الآية (والثانية) قوله تعالى (ويستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة أن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك) الآية . وقد أجمعوا على أن الاخوة فى الآية الاولى هم الاخوة للأم وفى الثانية الاشقاء أو لأب . واختلف الصديق وعمر رضى الله عنهما فى المراد من الكلالة فذهب الصديق الى أن المراد منها ما عدا الوالد والولد . وذهب عمر الى أن المراد منها ما عدا الولد فقط . وهى مصدر لايثنى ولا يجمع فيوصف به المفرد والمثنى والجمع . وقيل : صفة وتطلق على الورثة وعلى المورث. فعلى الاول يكون معنى قول الصديق: ورثة ليس فيهم والد ولا ولد وعلى الثاني ميت ليس فى ورثته والد ولا ولد . ولها معان أخر غير مشهورة ذكرت فى كتب التفسير ليست مناسبة لما نحن فيه * ولما لم تكن هذه الكلمة موضوعة فى أصل اللغة لواحد من هذين المعنيين ولم يظهر من الشرع أيضا نقلها لواحد منهما كان مدار الفهم لها عند الشيخين على الاجتهاد . فسيدنا عمر اعتمد

فى الفهم على النص الوارد فى القرآن فان الكلالة قيدت فى الآية الثانية بعدم الولد فقط . والصديق نظر فى قاعدة التوريث والحجب ورأى أن الاخوة لأم كما يحجبون بالابناء يحجبون بالآباء فقاس الآباء علي الابناء فى حجبهم الاخوة لأم ويلزمه قياس فقد الآباء على فقد الأبناء فى استحقاق الاخوة لأم السدس أوالثلث إن لم يوجد مانع آخر . وبناء علي هذا القياس فهم القرآن . وهذا لا ينافى ما ذكر فى كتب التفسير من بيان مدارك أخرى اشتقاقية وغيرها لرأي الصديق رضي الله عنه * (فان قلت) هل مذهب سيدنا عمر أن الاخوة للام لا يحجبون بالوالد بل يرثون عند وجوده ؟ وهل يرى أيضا أن الأخت الشقيقة تأخذ النصف مع وجوده حتى يكون للخلاف ثمرة بين الشيخين ؟ (قلت) لا شك أن مقتضى مذهبه ذلك وان كنت لم أر نصا فيه بل رأيت فى كتب الفقه والحديث حكاية الاجماع على خلافه . فلعل من حكى الاجماع نظر الى رجوعه عن مذهبه هذا فقد روى أنه رجع الى رأى الصديق . او يقال إن رأيه أن الكلالة هى ما عدا الولد فقط وحكم الوالد من الحجب وغيره استفيد من القياس أومن موضع آخر من الكتاب أو السنة والله أعلم * (فان قلت) كيف يصح ما ذكرته من عدم ظهور معنى الكلالة لغة أو شرعا حتى وقع النزاع فيها وتنوع الاجتهاد فى الوصول الى معناها مع أن الآية الثانية نزلت بعد استفتاء النبي ﷺ فى ميراث الكلالة على ما رواه ابن أبى حاتم وغيره وأخرجه الشيخان وخلق كثير عن جابر أنه قال « دخل علي رسول الله ﷺ وأنا مريض لا أعقل فتوضأ ثم صب على الماء فعقلت فقلت انه لا يرثني الا كلالة فكيف الميراث فنزلت» وذلك يدل على أنها كانت معلومة (قلت) لعلها كانت معلومة على سبيل الاجمال من غير تحديد المراد منها تماما فى لسان الشرع . يدل له ما رواه مسلم عن عمر انه خطب ثم قال «لا أدع بعدى شيئا أهم عندى من الكلالة وما راجعت رسول الله صلي الله عليه وسلم ما راجعته فى الكلالة حتى طعن باصبعه فى صدرى فقال ألا يكفيك آية الصيف التى فى آخر سورة النساء » ومن هذا الحديث تعلم السر فى تمسك سيدنا عمر بما قاله فى الكلالة من أنها ما عدا الولد تمسكا بهذه

الآية لان النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي أحاله عليها والله أعلم . (فان قلت) مقتضي ماقررت من القياس فى رأي الصديق أن أصل الكلالة بحسب النص هى ماعدا الولد ثم قيس الوالد عليه فصار معناها بعد القياس ماعدا الوالد والولد . وذلك مشكل من وجهين (أولا) تنافيه عبارة الصديق رضي الله عنه وهى قوله الكلالة ماعدا الوالد والولد . فان صريحها أن المراد من الكلالة فى القرآن ماعدا الوالد والولد فكل منهما مستفاد من الكلالة بالنص وليس هناك مقيس عليه منصوص ومقيس غير منصوص غير انه اقتصر علي ذكر الولد فى الآية الثانية لفهم الوالد منه كما ذكر فى التفسير (الثاني) أن هذا القياس على تسليم عدم منافاته لكلام الصديق هو قياس فى اللغات لا فى الشرعيات والمقصود الاستدلال علي حجية الثاني دون الاول (قلت) أما عن الوجه الاول فلا نسلم أن تقرير القياس بما سبق يؤدي إلى ماذكرته من ان الكلالة هى ماعدا الولد بالنص وصار معناها بالقياس ماعدا الوالد والولد حتى يكون منافيا لعبارة الصديق. بل إن القياس المذكور طريق لفهم المراد من لفظ الكلالة فانك علمت أن هذه الكلمة لم تكن موضوعة فى أصل اللغة لمن عدا الوالد والولد ولم يكن ظاهراً للصديق أن الشرع نقلها إلى ذلك بل كانت محل غموض له ولسيدنا عمر ولذلك قال عمر رضي الله عنه فيما ورد عنه (ثلاثة لان يكون بينها النبي صلى الله عليه وسلم لنا أحب الى من الدنيا ومافيها .الكلالة والخلافة والربا) ولما كان عدم الولد ظاهرا لذكره صراحة فى الاية الثانية لم يقع ليه نزاع ولم يحتج الى اجتهاد فلم يبق موضع نظر إلا ارادة عدم الوالد معه من لفظ الكلالة فكان من بين الوسائل التي توصل بها الصديق ملاحظة قاعدة التوريث والحجب وان حجب الوالد فى حكم الاخوة لام حكم الولد فالحقه به وبذلك كان لفظ الكلالة معناه ماذكر بالنص وانما القياس وسيلة للوصول لهذا المعنى . (وأما) عن الوجه الثاني فلا نسلم أن هذا القياس قياس فى اللغات لا فى الشرعيات اذ القياس فى اللغة كما سيأتى تقريره مبني على المناسبة بين اللفظ والمعنى فالعلة الجامعة فيه هى مناسبة كل من المعنى الاصلي والمعنى الآخر للفظ ويتوقف أيضا على أن اللفظ موضوع

بحسب الاصل لاحد المعنيين للمناسبة المذكورة . ولا شك أن القياس الذى بيناه سابقا ليس كذلك لان لفظ الـكلالة ليس موضوعا لما عدا الولد . وليس حمل الوالد علي الولد للمناسبة بين اللفظ والمعنى . بل الجامع فيه استواء قربهما من الميت فهو قياس شرعى لاثبات حكم شرعى . (فان قلت) الـكلالة من الـكل وهو الضعف أو الاحاطة فما المانع من ان يقال انها لم تشمل الوالد لعدم ضعف قرابته من الميت أو لعدم كونه من الحواشي المحيطة به قياسا علي الولد الذى لم تشمله لذلك فيكون قياسا فى اللغة (قلت) مثل هـذا يصح ان يكون مدركا مستقلا لما قاله الصديق من أن الـكلالة اسم لمن عدا الوالد والولد من الاصل من غير قياس أحدهما علي الآخر قياسا لغويا لجواز الاطلاق لان القياس اللغوى يتوقف كما علمت علي أن يكون اللفظ موضوعا لاحد المعنيين . علي أن مثار النزاع بين الشيخين هو مسألة التوريث والحجب لا مجرد اطلاق لفظ الـكلالة فتأمل * (فان قلت) علي ماقررته سابقا يكون القياس الشرعى وسيلة لفهم القرآن (قلت) لامانع منه إذا لم يكن النص واضحا فيستعان بالقياس علي الوصول الي المراد منه (فان قلت) هل الحـكم المستفاد من القياس مستفاد من النص واذا كان مستفادا منه فما قيمة هذا القياس (قلت) هو مستفاد من النص والقياس واسطة فى فهمه وبعد الوصول الى ذلك لاحاجة اليه والله أعلم . هذا اقصى ماأمكننى الوصول اليه فيما يتعلق بالكلالة ولعل عند غيرى ماهو أحسن منه (وأما) مسألة الجد فقد سبق القياس فيها فى النوع الاول (وأما) ماقاله عثمان لعمر فتصوير القياس يتوقف على معرفة الواقعة التي قيل فيها ذلك ولم أعثر عليها (وأما) مسألة أمهات الاولاد فمن ذهب الي جواز بيعهن قاسهن على الاماء وغيرها من الممتلـكات . ومن ذهب الي عـدم جواز بيعهن قاسهن على الامة المرهونة وغيرها من الممتلـكات التى تعلق بها حق للغير أو على الحرائر (وأما) توريث المبتوتة فى مرض الموت فبالقياس على القاتل معارضـة له بنقيض قصده . وتوضيحه أن القاتل انما قتل مورثه استعجالا باخذ الميراث فحرمه الشرع منه على خلاف قصده وكذا الذى طلق امرأته وبت طلاقها وهو فى مرض الموت انما فعل ذلك لقصد حرمانها من الميراث فحـكم بميراثها علي خلاف قصده * هـذا تمام

القول فيما نقل عن بعض الصحابة من القول بالقياس والعمل به بأنواعه الثلاثة (فان قلت) لانسلم ذهاب أحد من الصحابة الي القول بالقياس. وما ذكرته من الانواع الثلاثة لاتزيد رواتها مع ما مثلها علي المائة والمائتين وذلك لايفيد القطع بالصحة لجواز تواطيء هذا القدر على الكذب (قلت) هذا مكابرة مفضوحة فان عاقلا لايشك في ان القدر المشترك مما ذكرنا أو لم نذكره مما شابهه متواتر ومن خالط أهل السير والاخبار والمحدثين والفقهاء وطالع كتبهم قطع بصحة شيء مما ذكرناه *

هذا ما يتعلق باثبات المقدمة الاولى (وأما) المقدمة الثانية وهى أنه لم يوجد من واحد منهم انكار لأصل القياس فالدليل عليها أن القياس أصل عظيم فى الشرع نفيا وإثباتا فلو وقع الانكار لاشتهر ولو اشتهر لنقل ولو نقل لعرفه الفقهاء والمحدثون لكن لم يعرف فلم يشتهر ولم ينقل ولم ينكر وهو المطلوب (فان قلت) ثبت الانكار واشتهر فقد نقل عن أبي بكر رضى الله عنه « أى سماء تظلني وأى أرض تقلني إذا قلت فى كتاب الله برأيى» وعن عمر «إياكم وأصحاب الرأى فانهم أعداء السنن أعيتهم الاحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا» وعنه أيضا « إياكم والمكايلة قيل وما المكايلة قال المقايسة» وعن شريح قال كتب عمر بن الخطاب وهو يومئذ قاض من قبله «اقض بما فى كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما فى السنة فان جاءك ما ليس فيها فاقض بما أجمع عليه أهل العلم فان لم تجد فلا عليك أن لا تقضى» وعن علي « لو كان الدين يؤخذ بالرأى لكان باطن الخف أولى المسح من ظاهره» رواه أبو داود والبيهقى من طرق وعنه أيضا «من أراد أن يقتحم جراثيم جهنم فليقل فى الجد برأيه» ويروى ذلك عن عمر أيضا وعن ابن عباس أنه قال إن الله تعالى قال لنبيه صلى الله عليه وسلم (وأن احكم بينهم بما أنزل الله) ولم يقل بما رأيت ولو جعل لأحد أن يحكم برأيه لجعل ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم * وعنه أيضا أنه قال « إياكم والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس * وعنه أيضا لم يجعل لأحد أن يحكم فى دينه برأيه * وعن ابن عمر رضي الله عنه أنه قال «السنة ما سنه رسول الله ﷺ لاتجعلوا الرأى سنة»

وقال أيضا « إن قوما يفتون بآرائهم لو نزل القرآن لنزل بخلاف ما يفتون » (وقال أيضا) « اتهموا الرأى على الدين فانه منا تكلف وظن وان الظن لا يغنى من الحق شيئا» وعن ابن مسعود أنه قال «إذا قلتم في دينكم بالقياس أحللتم كثيرا مما حرمه الله وحرمتم كثيرا مما حلله الله» وقال ايضا «قراؤكم صلحاؤكم يذهبون ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون ما لم يكن بما كان» وعن عائشة انها قالت «أخبروا زيد بن أرقم أنه أحبط جهاده على رسول الله صلي الله عليه وسلم بفتواه بالرأي فى مسألة العينة» وكما وقع الانكار من الصحابة وقع من التابعين فنقل عن الشعبي أنه قال « ما أخبروك عن أصحاب محمد فاقبله وما أخبروك عن رأيهم فألقه فى الحش » وعنه أيضا انه قال لرجل لعلك من القياس . وعن مسروق لا أقيس شيئا بشيء اخاف ان تزل قدم بعد ثبوتها . وعن ابن سيرين انه كان يذم المقاييس ويقول أول من قاس إبليس (قلت) إن هذه الروايات الواردة فى الانكار على تقدير تسليمها منقولة عمن نقلنا عنهم القول بالرأى والقياس فلابد من التوفيق بين النقلين لاستحالة الجمع بينهما والعمل بأحدهما من غير أولوية فيحمل ما نقل عنهم من إنكار العمل بالرأى والقياس على ما كان من ذلك صادرا عن الجهال ومن ليس له رتبة الاجتهاد وما كان مخالفا للنص وما ليس له أصل يشهد له بالاعتبار وما كان على خلاف القواعد الشرعية او كان فيما تعبدنا فيه بالعلم دون الظن كالعقائد الدينية . ويحمل مانقل عنهم من العمل بالرأى والقياس على القياس الصحيح المستكمل لشروط لاحتجاج به الصادر ممن هو اهل للاجتهاد . هذا على سبيل الاجمال (وأما) الجواب على سبيل التفصيل فيقال : اما قول ابي بكر أى سماء تظلني الخ فالمراد به قوله فى تفسير القرآن ولا شك ان ذلك مما لا مجال للرأى فيه لكونه مستنداً إلى محض السمع عن النبي صلي الله عليه وسلم وإلى أهل اللغة العربية . (وأما) قول (عمر إياكم وأصحاب الرأى) الخ فالمقصود منه ذم من ترك الاحاديث ولم يحفظ ما وجد منها وعدل إلى الرأى والقياس مع ان العمل مشروط بعدم النص . (وأما) قوله إياكم والمكايلة أي المقايسة فالمراد به المقايسة

الباطلة (وأما) قوله لشريح فالجواب عنه ان القياس مما اجمع اهل العلم على العمل به (وأما) قول علي لو كان الدين يؤخذ بالقياس الخ فيجب حمله على انه لو كان جميع الدين يؤخذ بالقياس الخ ويكون المقصود منه ان الشريعة ليست كلها على ما يقتضيه القياس . (وأما) قول ابن عباس ان الله قال لنبيه الخ فالجواب عنه ان القياس لما امر الله به كان الحكم به حكما بما انزل الله (وأما) قوله إياكم والمقاييس فالمراد بها المقاييس الفاسدة كالتي عبدت بها الشمس والقمر (وأما قوله) ليس لأحد الخ فيجب حمله على الرأى المجرد عن اعتبار الشارع (وأما) قول ابن عمر السنة ماسنه رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ فانما يفيد إذا كان القياس ليس هو ما سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم (وأما) قوله لا تجعلوا الرأى سنة فالمراد به الرأى الذى لااعتبار له وإلا فالرأى المعتبر من السنة (وأما) قوله ان قوما يفتون الخ فالمراد بها أيضا الآراء الفاسدة (وأما) قوله اتهموا الرأى الخ فكذلك (وأما) قوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا فالمراد به الظن فى مواضع اليقين وإلا فالظن قد يكون معتبرا بدليل صحة العمل بظواهر الكتاب والسنة وكذلك الرأى فى قول عائشة ومسروق والشعبي وابن سيرين والله اعلم * (فان قلت) يمكن الجمع بين اقوال هؤلاء الصحابة مع حمل كلامهم على القياس مطلقا بأن نعتبر أن القائل بالقياس انقلب منكرا له فى آخر امره وحينئذ يحصل الاجماع على الانكار لا على القول به . او نقول : ان القائل بالقياس انقلب منكرا والمنكر انقلب قائلا به وحينئذ لا يحصل الاجماع لا على القول به ولا على انكاره (قلت) اما ان الانكار حصل منهم آخرا فى فلا دليل عليه ومجرد التجويز لا يكفي ومتى امكن الجمع بين قوليهم تعين المصير اليه فى مثل هذه الحالة كالدليلين المتعارضين بحسب الظاهر (وأما) احتمال ان القائل بالقياس انقلب منكرا والمنكر انقلب قائلا فمن الامور العجيبة التي لو حصلت لاشتهرت وعرفت مع انه لم يعرف عنهم شيء من ذلك فتعين الجمع بما قلناه والله اعلم *(وأما المقدمة الثالثة) وهي انه لما قال بالقياس بعض الصحابة ولم ينكره الباقون كان مجمعا عليه فالدليل عليها ان سكوت الباقي اما ان يكون عن خوف واما ان يكون عن رضا لكن الاول وهو كونه عن خوف

باطل فتعين الثاني (اما) الكبرى فمسلمة (وأما) الصغرى فوجهها أنا نعلم من حال الصحابة رضوان الله عليهم شدة انقيادهم للحق وانه لا تأخذهم فيه لومة لائم خصوصا وان هذه المسائل التي وقع فيها نزاع ليست مما يتعلق به رغبة او رهبة فى العاجل وقد ظهر من بعضهم المخالفة فيها للبعض الآخر فلا يعقل ان يكون سكوت الباقي عن خوف . (فان قلت) لانسلم انه إذا كان سكوتهم لا عن خوف ثبت الاجماع على العمل بالقياس ما المانع من أن يكون سكوتهم لأنهم فى مهلة النظر ولم يظهر لهم كون القياس حقا أو باطلا (قلت) الظاهر انه بعد انقضاء الاعصار يظهر لهم كونه حقا او باطلا فسكوتهم المستمر دليل على انه عن رضا واقتناع بأنه حق *

(وأما) مانقل عن النظام وضلال الرافضة من أنه لامانع من أن يكون السكوت عن خوف لأن القائلين بالقياس كانوا أصحاب الدولة والسلطان فى ذلك الزمان . فطعن قبيح فى حق الصحابة رضوان الله عليهم وجهل مشين بما كانوا عليه من الصلابة فى الدين لا تأخذهم فى الله لومة لائم . كيف لا وقد قال بعضهم لامير المؤمنين صاحب الدرة فى الحق : لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا * (وأما) المقدمة الرابعة وهي الكبرى فى دليل الاجماع التى حاصلها أن المجمع عليه بين الصحابة حجة يجب العمل بمقتضاه . فموضع الاستدلال عليها فى باب الاجماع وهي مسلمة لاينبغى لعاقل أن يتردد فيها . ويجب قطعا أن لا يلتفت لسخافات النظام وضلال الرافضة وحطهم من قدر الصحابة . فان ذلك زندقة والحاد فى الدين لا يبوء بحمله من وقر الاسلام فى صدره فقد نقل عنهم أنه لا حجة في إجماع الصحابة لأنهم عدلوا عما أمروا به ونهوا عنه وتجبروا وتآمروا وجعلوا الخلاف طريقا الى أغراضهم الفاسدة حتى جرى بينهم ماجرى من الفتن والحروب وتألبوا على أهل البيت وكتموا النص على علىّ رضى الله عنه وغصبوه الخلافة ومنعوا فاطمة ارثها من أبيها المنصوص عليه فى كتاب الله برواية انفرد بها أبو بكر وعدلوا عن طاعة الامام المعصوم المحيط بجميع النصوص الدالة علي جميع الاحكام الشرعية الي

غير

غير ذلك من الامور التي لايجوز فيها الاحتجاج باقوالهم . وفى باب الاجماع وكتب التوحيد ما يكفى لردهذه المفتريات والسخافات . (فان قلت) سلمنا انعقاد الاجماع على العمل بالقياس لكن لم ينقل الينا أنهم أجمعوا على العمل بجميع الانواع أو بنوع منها فما المانع من أن يكون إجماعهم علي مثل قياس الضرب على التأفيف وعلي منصوص العلة ونحن نقول بهذين النوعين . سلمنا أنهم أجمعوا علي العمل بجميع الانواع فما المانع من أن يكون خاصا بهم وبزمنهم لما كان عليه الصحابة من شدة اليقين والصلابة في الدين ومشاهدة الوحى والتنزيل وكثرة التحفظ فى دينهم حتى نقل عنهم قتل الابناء والآباء وبذل الانفس والاموال ومهاجرة الاهل والاوطان حتي ورد فى حقهم من التفضيل والتعظيم فى الكتاب والسنة مالم يرد مثله فى حق غيرهم . (قلت) الظاهر من استقراء حالهم في الخلاف والاستدلال اجماعهم على القياس المناسب ثم اذا ثبت أنهم أجمعوا علي العمل به فى زمنهم ثبت انه حجة مقررة في الدين لاتختلف باختلاف الزمان كالكتاب والسنة اذ لاقائل بالفرق بين الازمان ولا بين الاشخاص من حيث الحجج الشرعية . (فان قلت) سلمنا ذلك لكن هذا الاجماع سكوتي لايفيد القطع والمسألة التي أنتم بصدد إثباتها قطعية (قلت) إن الاجماع السكوتي ظني لايفيد القطع مالم يتكرر (أما) اذا تكرر كهذا الاجماع فانه يفيد القطع والله تعالى أعلم * بالصواب *

هذا تمام القول في دليل الاجماع

وقد رأيت أن أختم الكلام عليه بما نقل عن الامام المزنى صاحب الامام الشافعي رضي الله عنهما . قال رحمه الله * الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ الى يومنا هذا وهلم جرا استعملوا المقاييس فى الفقه فى جميع الاحكام فى أمر دينهم قال وأجمعوا بان نظير الحق حق ونظير الباطل باطل فلا يجوز لاحد انكار القياس لانه التشبيه بالامور والتمثيل عليها اهـ

الدليل الرابع المعقول

وتقريره ان يقال : القياس يفيد ظن حكم الاصل في الفرع . وكلما كان كذلك يجب العمل بمقتضاه فالقياس يجب العمل بمقتضاه (اما) الصغرى فوجهها ان من ظن ان الحكم فى الأصل معلل بوصف وظن وجود ذلك الوصف في الفرع ظن ان حكم الفرع مثل حكم الاصل (واما) الكبرى فوجهها ان حكم الفرع الذى هو مقتضى القياس اذا كان مظنونا كان نقيضه موهوما (فاما) ان يعمل بمقتضى القياس وبنقيضه معا او لايعمل بهما او يعمل بنقيضه فقط اويعمل به فقط فلا جائز ان يعمل بهما معا لاجتماع النقيضين ولا جائز ان لايعمل بهما معا لارتفاع النقيضين ولا جائز ان يعمل بنقيضه لان بديهة العقل تمنع من العمل بالمرجوح مع وجود الراجح فتعين العمل بمقتضى القياس وهوالمطلوب (فان قلت) نختار ان لايعمل بهما معا ولا يلزم ارتفاع النقيضين لجواز ان لا يكون في المسألة حكم شرعى (قلت) ان نقيض الحكم الذى اثبته القياس اعم من ان يكون حكما شرعيا او غيره او عدم حكم بالمرة فيلزم ارتفاع النقيضين قطعا (فان قلت) ان الحمل فى صغرى الدليل غير مفيد لان القياس كما سبق هو اثبات حكم الاصل فى الفرع والاثبات هو الظن . فيكون معنى القياس ظن حكم الاصل فى الفرع وحينئذ يؤل معنى الصغري الى أن القياس يفيد نفسه (قلت) ان القياس المأخوذ موضوعا فى الصغري بمعنى الدليل للمجتهد لا بمعني الاثبات كما سبق (فان قلت) ذكرك لهذا الدليل هنا تبعا لصاحب المنهاج يقتضي أن يكون حجة لمن قال بوجوب العمل بالقياس سمعا لا عقلا وذلك غير صحيح لانه دليل عقلى يثبت الوجوب العقلى فيجب أن يذكر حجة لابي الحسين والقفال القائلين بوجوب القياس عقلا وسمعا (قلت) على تسليم ماذكرته يمكن أن يوجه صنيع صاحب المنهاج بانه أجمل ذكر المذاهب أولا ثم ذكر الادلة لوجوب العمل بالقياس على الاطلاق بقصد التوزيع لها على حسب المذاهب بان تكون الادلة الثلاثة الاول ـ الكتاب والسنة والاجماع ـ لمن يقول بالوجوب سمعا فقط وجميع الادلة بما فيها هذا الرابع

لمن يقول بالوجوب سمعا وعقلا . علي أنا لا نسلم ان هذا الدليل لا يصلح حجة للقائلين بالوجوب سمعا اذ المقصود منه أن العمل بالقياس وان كان واجبا بالشرع فهو معقول المعنى وليس المقصود منه أن العقل لو خلى ونفسه يحكم بان العمل بالقياس واجب وإن لم يرد الشرع به والشرع انما جاء مؤكدا حتي يكون دليلا لابي الحسين والقفال فانه عند التحقيق لا ينهض دليلا عقليا مستقلا على وجوب العمل بالقياس اذ لنا أن نمنع كبراه فان العقل يجوز أن يهدر الشارع طريق القياس الى الاحكام الشرعية فلا يجب العمل بمقتضاه فتأمل * واعلم أن السبكي تفصي عن هذا الاشكال بارجاع هذا الدليل إلى الادلة الشرعية لأنه استدل على أن العمل بالمرجوح لا يجوز بالشرع وأظن أن ماقررته أقعد والله أعلم *

هذا وقد قرر الامام الرازى فى المحصول هذا الدليل بوجه آخر . وتلخيصه على مافهمته من عبارته وعبارة شرحه للاصفهانى مع سقم النسخ التى وقعت لى منها أن يقال : العمل بالقياس دافع للضرر المظنون وكل دافع للضرر المظنون واجب فالعمل بالقياس واجب (أما) الصغرى فوجهها أن المجتهد اذا علم أو ظن أن حكم الاصل معلل بوصف وعلم أو ظن ان تلك العلة موجودة فى الفرع علم أو غلب على ظنه ان حكم الفرع مثل حكم الاصل . ولدينا مقدمة مقررة مؤيدة بنصوص الكتاب والسنة والاجماع بل معلومة من شرائع الانبياء عموماً وهي أن مخالفة حكم الله سبب للعقاب سواء كان الحكم معلوماً أو مظنونا . فيتلخص دليل الصغرى هكذا : القياس يفيد ظن الحكم فى الفرع وكلما كان كذلك فالعمل به دافع للضرر المظنون . فالقياس العمل به دافع للضرر المظنون (أما) صغرى هذا الدليل فلما سبق (وأما) كبراه فلان العمل بالقياس به احتراز عن مخالفة حكم الله وكلما كان كذلك فهو دافع للضرر المظنون فالعمل بالقياس دافع للضرر المظنون وهو المطلوب (وأما) كبرى الدليل الاصلي فوجهها أن عدم العمل بالقياس فيه ظن ضرر العقاب ومعه احتمال موهوم بعدم الضرر فيكون العمل بالقياس راجحا وترك العمل به مرجوحا وحينئذ فاما أن يعمل بالقياس

ويترك العمل به معا أولا يعمل ولا يترك معا أو يعمل بالقياس فقط أو يترك العمل به فقط . ولا جائز أن يعمل ويترك ولا جائز أن لا يعمل ولا يترك العمل فان فيهما اجتماع النقيضين وارتفاعهما ولا جائز أن يترك العمل فقط لان بديهة العقل تمنع من اتباع المرجوح دون الراجح فتعين العمل بالقياس وهو المطلوب . ولا يخفى عليك أنه يرد عليه بعض ماورد على الاول والجواب هوالجواب فتذكر *

هذا ماأمكننا جمعه من أدلة الجماهير من السلف والخلف على أن القياس حجة وعلى أن التعبد به جائز عقلا وواقع بدلالة السمع فقط وهى قطعية * وقد علمت أن القائلين بالجواز والوقوع افترقوا من جهات ثلاثة (الاولى) الجمهور جرى على وقوع التعبد بدلالة السمع فقط والقفال وأبو الحسين البصرى على أنه بدلالة السمع والعقل (والثانية) الجمهور على أن دلالة السمع عليه قطعية وأبو الحسين علي أنها ظنية (والثالثة) جرى بعضهم على الوقوع من غير تخصيص وغيرهم خصص . وسنتكلم على هذه المذاهب ونبين شبهها ونبتدىء بمذهب أبي الحسين *

﴿ الاول مذهب ابي الحسين ان الادلة السمعية ظنية ﴾

جرى أبو الحسين البصرى علي أن دلالة الادلة السمعية على حجية القياس ظنية فان كان مراده أن كل دليل على حدته ماعدا الاجماع ظنى فقد يكون له وجه معتبر كما سبق فى الكلام على أدلة الكتاب والسنة . وان كان مراده أن مجموع الادلة السمعية ظنية ولا تفيد القطع بحجية القياس . وهو الظاهر من مذهبه حيث عدل عنها الى الدليل العقلى كما سيأتى . فكلامه مردود لان ماسقناه منه الادلة وما شابهه مما لم نقف عليه ان لم يكف للقطع بهذه المسألة فلا توجد مسألة قطعية من طريق السمع

﴿ الثانى من قال بوجوب التعبد بالقياس عقلا ﴾

ذهب القفال منا وابو الحسين البصري من المعتزلة الي وجوب التعبد بالقياس عقلا ولهما على ذلك شبه *

﴿ الشبهة الاولى ﴾

وحاصلها أن الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين مأمورون بتعميم الحكم في كل الصور وهي لانهاية لها فلا تمكن احاطة النصوص بها فاقتضى العقل وجوب العمل بالقياس. كذا في الاحكام . ويمكن تقريرها بقياس منطق هكذا . لولم يجب التعبد بالقياس لخلا كثير من الصور عن الحكم لكن التالى باطل فالمقدم مثله وثبت نقيضه وهو المطلوب (أما) الملازمة فوجهها ان الصور لانهاية لها ولا يمكن إحاطة النصوص بها فاذا لم يتعبد بالقياس يخلو كثير منها عن الحكم (وأما) بطلان التالي فوجهه أن الانبياء مامورون بتعميم الاحكام * والجواب من وجهين (الاول) لانسلم الملازمة وما قلته من ان الصور لانهاية لها فمسلم فى الجزئيات اما الاجناس الكلية فلا نسلم عدم نهايتها وعلي ذلك فيمكن التنصيص على حكم كل جنس واحد من الاجناس بان يقول الشارع : كل مطعوم ربوى وكل مسكر حرام وكل قاتل عمدا عدوانا مقتول وكل سارق من حرز مثله لاشبهة له فيه مقطوع وغير ذلك .ولاشك أن احكام الجزئيات تكون معلومة بالنص علي الكليات .ثم الاجتهاد في ادراج كل واحد من الجزئيات تحت كلي ليتم اثبات الحكم فيه بالنص ليس من قبيل القياس (فان قلت) لكن الواقع ان النصوص ليست عامة فالقياس واجب لابد منه (قلت) ان جواز التنصيص على العموميات ينفي الوجوب العقلي. ويمكن ابطال الملازمة على فرض عدم إمكان التعميم بالنص بأنه يمكن الاستدلال علي حكم غير المنصوص بالبراءة الاصلية فيكون حكمه الاباحة فتعم الاحكام جميع الصور من غير حاجة إلى القياس (الوجه الثانى) أنا لوسلمنا الملازمة فلا نسلم بطلان التالي وماذكروه من أن الانبياء مكلفون بتعميم الاحكام فممنوع بل هم مكلفون بتبليغ ما يمكن تبليغه بطريق المخاطبة . علي ان ماذكروه مبنى على وجوب رعاية الصلاح والاصلح وهو باطل كما بين فى علم التوحيد والله أعلم *

﴿ الشبهة الثانية ﴾

حاصلها أنه إذا غلب على الظن حصول المصلحة بالعمل بالقياس واثبات الحكم به . وإن ذلك أنفى للضرر فان العقل يوجبه تحصيلا المصلحة ودفعا المضرة كما

يجب القيام من تحت حائط ظن سقوطه لفرط ميله وإن جاز أن تكون السلامة فى القعود . كذا فى الاحكام وتقريرها على أصول المنطق أن تقول : العمل بالقياس وإثبات الحكم به فيه تحصيل للمصلحة ودفع للمضرة وما كان كذلك فهو واجب عقلا . فالعمل بالقياس واجب عقلا (أما) الصغرى فواضحة (وأما) الكبرى فوجهها أن بديهة العقل تقتضى أن مايغلب فيه الضرر يجب عقلا اجتنابه والعمل بنقيضه * والجواب من وجوه (الاول) أن كبراه مبنية على وجوب رعاية الصلاح والأصلح وهو باطل كما قرر فى علم الكلام (الثانى) أنا لو سلمنا ايجاب العقل عند ظهور المصلحة فلا نسلم به مطلقا بل إذا كان علم الله متعلقا بما ظنه العبد على وفق ماظنه (أما) إذا كان متعلقا بما ظنه العبد على خلافه فلا. وحينئذ فمن الجائز أن يكون سبحانه وتعالى قد علم أنه لامصلحة للمكلفين فى القياس وأنه مضر فى حقهم على خلاف مظنون العبد فلا يكون العقل موجبا للقياس (الثالث) أنا لو سلمنا ايجابه به مطلقا فينبغى تقييده بما إذا لم يمكن اثبات الحكم الا بالقياس . وقد بينا سابقا امكان اثباته بطريق العموم والله أعلم *

الشبهة الثالثة

حاصلها أن العلل الشرعية ومناسبتها للاحكام مدركة بالعقل فكان العقل موجبا لورود التعبد بها كما يوجب احكام العلل العقلية . كذا فى الاحكام وتقريرها على قانون المنطق أن تقول : القياس مبني علي العلل المدركة هي ومناسبتها للاحكام بالعقل وما كان كذلك يجب التعبد به فالقياس يجب التعبد به (اما) الصغري فدليلها الواقع (واما) الكبرى فوجهها ان العلل العقلية يوجب العقل احكامها فكذا العلل الشرعية . ولا طريق إلي معرفة الحكم سوى القياس . والجواب من وجوه (الاول) نمنع الصغرى فان القياس كما يبنى على العلل المناسبة يبنى على غيرها (وثانيا) نمنع الكبرى فانها مبنية علي ان العقل موجب وعلى وجوب رعاية الصلاح والاصلح وعلي ان الله عالم بالمصلحة بالقياس . وعلى تسليم كل ما ذكر لايلزم وجوب التعبد به عقلا . وما ذكروه من القياس علي العلل العقلية فقياس

مع الفارق فان العلل العقلية مؤثرة بذاتها بخلاف العلل الشرعية فانها أمارات وعلامات على الحكم والله اعلم * (فان قلت) ان القول بالوجوب انما يصح على قواعد المعتزلة كما سبق فى تقرير الشبه واجوبتها . وقد نقلت القول به عن القفال وأبي الحسين فاما ابو الحسين البصرى فهو معتزلى فلا إشكال فى جريه علي هذا القول (وأما) القفال فهو من كبار الفقهاء الشافعية ويبعد ان يكون معتزليا (قلت) قال ابن عساكر . بلغني أن القفال كان قائلا بالاعتزال ثم رجع الى مذهب الاشعرى قال الزركشي . فالنقل عنه بانه يوجب القياس عقلا ونحوه مما لا يتأتى إلا على قواعد المعتزلة لابد ان يكون رجع عنه حينما رجع عن مذهبهم والله أعلم *

﴿ المذهب الثالث من خصص وقوع التعبد بالقياس ﴾

قد علمت أن من خصص وقوع التعبد بالقياس ينقسم الى فريقين (منهم) من قال لم يقع إلا فى بعض الصور (ومنهم) من قال وقع إلا فى بعض الصور . وكل من القسمين ينتظم مذاهب متعددة تنوعت بحسب التخصيص. ونبتدىء بالقسم الاول وهو ينتظم مذهب القاشانى والنهروانى · ومذهب ابن عبدان *

﴿ الاول مذهب القاشاني والنهروانى ﴾

ذهب القاشانى والنهروانى الى وجوب العمل بالقياس شرعا فى صورتين (احداهما) أن تكون علة الاصل منصوصة اما بصريح اللفظ او بايمائه (والثانية) أن يكون الفرع بالحكم اولى من الاصل كقياس الضرب علي التأفيف فى التحريم بجامع الايذاء فى كل. كذا فى المحصول والمنهاج . وهذه الثانية أبدلها فى المستصفى بالحكم الوارد علي سبب كرجم ماعزا أى انه يجوز عندهما القياس على حمل الوارد على سبب . وأبدلها إمام الحرمين بالقياس الذى هو فى معنى الاصل كقياس صب البول فى الماء علي البول فيه وجعل الصورة الثانية من كلام المصنف وهو ما إذا كان الفرع بالحكم أولى. داخلة فى الصورة الاولى . كذا فى الاسنوى وفيه نظر من وجهين (الاول) إن ما نقله عن الغزالى مشكل (١) لان الصورة الثانية فى كلامه

---

(١) جعل الغزالي في المستصفى التنبيه على الاسباب بترتيب الاحكام عليها مسلكا آخر غير مسلك التنبيه والايماء فانه اعتبر القسمة ثلاثية ـ الصريح ـ والايماء والتعليق على الاسباب فتدبر اه منه

وهى ماإذا كان الحكم وارداً على سبب من انواع الايماء عند الامام وصاحب المنهاج كما سيأتى . ومن منصوص العلة صراحة إذا كان بالفاء عند ابن الحاجب وغيره . وعلي كل حال تكون داخلة فى الصورة الاولي وهي ماإذا كانت علته منصوصة (إما) بصريح اللفظ او بايمائه . وهذا الاعتراض قد لايرد على الغزالى فان عبارته فى المستصفى هكذا (أحدهما) ان تكون العلة منصوصة كقوله حرمت الخمر لذاتها. وفانها من الطوافين عليكم والطوافات (الثانى) الاحكام المعلقة بالاسباب اه فلم يتعرض فى النوع الاول للايماء . والمثال الثانى كما يحتمل ان يكون للايماء يحتمل ان يكون للنص الصريح . فعلي هذا تكون الصورتان علي ماروواه الغزالى هما ما كانت علته منصوصة صراحة وما كان مومى إليها بهذا النوع الخاص من انواع الايماء فيقتضي أنه إذا كانت العلة مومي اليها بغير هذا النوع لايجوز القياس عندهما ويكون مجموع الصورتين أخص من الصورة الاولى على رواية الامام وصاحب المنهاج وهو خلاف الظاهر والله أعلم (الثانى) أن صريح عبارة الاسنوى ان إمام الحرمين جعل قياس الضرب على التأفيف داخلا فى منصوص العلة مع انه غيره ولا يصدق عليه. وعبارة امام الحرمين فى البرهان لاتفيد ذلك فانه قال : وربما يلحقون به الفحوى الخ يعني أنهم جعلوا الفحوى من قبيله لا أنه داخل فيه والله أعلم *

وبعد فههنا أمور (الاول) لاتضارب عند التحقيق فيما نقل عنهما من الصور التى يجوزان فيها القياس فان جميع مانقل عنهما يرجع الى نوعين (النوع الاول) القياس الجلى وتحته صورتان الاولى وما كان فى معنى الاصل (والنوع الثاني) منصوص العلة وتحته أيضا صورتان (منصوص العلة صراحة أو إيماء . ولايخفي أن كل من قال بجريان القياس فى صورة منهما قال بجريانه فى الاخرى والله أعلم *

(الامر الثاني) علمت مما سبق أن الآمدي سوى بين مذهب القاشاني والنهروانى ومذهب داود وابنه ونسب اليهم جميعا انكار القياس ماعدا منصوص العلة والمومي اليها . قال السبكى وهو الاصح فى النقل عنهم ولذلك لاينكرون قياس الاولي . ولم يصح إنكار القياس بجملته الا عن ابن حزم . ثم قد ذهب بعض القياسيين إلى

ان

أن ما صار اليه القاشانى والنهرواني ومن وافقهما ليس قولا ببعض القياس وإنما هو تتبع منهما للنص · وعلي هذا يصح النقل فى انكاره عنهم جملة والصحيح أن ذلك قول ببعض القياس اه وقال الغزالى فى المستصفى بعد أن بين أنهما اقروا بالقياس فى موضعين لأجل إجماع الصحابة ما نصه : هذا المذهب يمكن تنزيله على ثلاثة أوجه (أحدها) ان يشترطوا مع هذا ان يقول : وحرمت كل مشارك للخمر فى الشدة . ويقول فى رجم ماعز (وحكمي علي الواحد حكمى على الجماعة) فهذا ليس قولا بالقياس بل بالعموم فلا يحصل التفصي به عن عهدة الاجماع المنعقد من الصحابة على القياس (الثاني) أنه لايشترط هذا ولا يشترط ايضا ورود التعبد بالقياس فهذه زيادة علينا وقول بالقياس حيث لانقول به (الثالث) ان يقول مهما ورد التعبد بالقياس جاز الالحاق بالعلة المنصوصة فهذا قول حق فى الاصل خطأ فى الحصر فانه قصر اثبات علة الأصل على النص وليس مقصوراً اه المقصود منه · فيتلخص من مجموع ذلك أن القاشاني والنهروانى ومن وافقهما قائلون بتعدية الحكم فى الصور المذكورة اما بطريق الاستدلال بالعموم او بالقياس وعلي الاول يجوز نسبة انكار القياس اليهم جملة ويكون ماسقناه من الحجج فى الاستدلال على وقوع التعبد وإبطال الشبه المانعة من الوقوع موجها اليهم مع باقى المنكرين · وعلى الثانى فان اعترفوا بورود التعبد بالقياس يكون موضع الرد عليهم قصر القياس على هذه الصور مع أن الأدلة السابقة عامة خصوصا ما وقع من الصحابة فان كثيراً منه ليس منصوص العلة ولا من القياس الجلى كما توضح سابقا . وإن لم يعترفوا بورود التعبد وإنما فهموا الامر بالقياس من التنصيص على العلة فهي مسألة التنصيص الآتية وسنوضحها عند الكلام عليها والله اعلم *

(الامر الثاني) نقل ابن السبكي عن إمام الحرمين أن أبا هاشم قال بهذين الوجهين يعنى الصورتين اللتين قال بهما القاشانى والنهروانى وزاد عليهما ثالثا وهو ما إذا طولب المكلف بشيء واعتاص عليه الوصول اليه يقينا فيتمسك بالامارات المفضية للظن . قال ابن السبكي يحتمل أن يكون هذا منعا من القياس

إلا فى هـذه الاماكن الثلاثة وحينئذ يكون مذهبا آخر فىالقياس ويحتمل أن يكون منعا من العمل بالظن مطلقا إلا فيها اه (قلت) والذى أراه أن ما قاله أبو هاشم من الصورة الثالثة حق أريد به باطل فانى لا أعلم مخالفا فى أنه لا ينبغى سلوك أى طريق مظنون سواء القياس وغيره مما يفضي إلى الظن إذا أمكن سلوك طريق توصل إلى اليقين (اللهم) إلا أن يقال إن مقصوده أن لا يتمسك بالامارات المفضية إلى الظن إلا بعد الجهد الجهيد الزائد عن المعتاد فيما يطلب من المجتهد من بذل الوسع فى استنباط الأحكام فيقتضي عدم اعتبار الظن فى الفروع فى نظر الشارع إلا عند الضرورة القصوى فيكون مخالفا لما هو المعروف والله أعلم *

(الامر الثالث) القاشاني ضبطه الذهبي بالسين المهملة ومثله شارح التحرير وضبطه غيرهما وبالشين المعجمة ولم يتعرضوا لضبطه بالقاف أو بالفاء . وهو والنهروانى من أصحاب داود قيل ثم انتقلا الى مذهب الشافعي رضى الله عنه *

﴿ الثانى مذهب ابن عبدان ﴾

منع ابن عبدان من الشافعية الاشتغال بالقياس ما لم يضطر اليه لوقوع حادثة لم يوجد نص فيها فيجوز القياس فيها للحاجة بخلاف ما لم يقع فلا يجوز القياس لانتفاء فائدته (والجواب) ان فائدته العمل به إذا وقعت . كذا فى جمع الجوامع وشرحه . وفى البحر المحيط للزركشى أن ابن عبدان اشترط فى القياس الصحيح حدوث حادثة تؤدي الضرورة الى معرفة حكمها ان لم يوجد نص على حكمها لأن النص أقوى من القياس . قال ابن الصلاح : والأول يأباه وضع الكتب الطافحة بالمسائل القياسية من غير تقييد بالحادثة والثاني غريب . وانما يعرف ذلك بين المتناظرين فى مقام الجدل . قال الزركشي : وكأنه جرى على ظاهر حديث معاذ فانه يقتضي عدم مشروعية القياس عند وجدان النص وهو ظاهر قول الشافعي : الاصل قرءان وسنة فان لم يكن فقياس اه وسيأتى تفصيل ما يتعلق بالعمل بالقياس مع وجود النص فى مسائل التتمة التي فى آخر هذا الفصل والله أعلم *

(القسم الثانى) من المخصصين لوقوع التعبد وهم الذين جروا على أن التعبد بالقياس وقع الا فى بعض الصور وهؤلاء طوائف عدة بحسب الصور التي استثنوها مما يتعبد فيه بالقياس ونبتدىء بمن قال وقع التعبد به الا فى الحدود والكفارات والرخص والتقديرات فنقول *

﴿ القياس فى الحدود والكفارات والرخص والتقديرات ﴾

ذكر الامام فى المحصول أن مذهب الشافعي رضى الله عنه جواز اثبات الحدود والكفارات والرخص والتقديرات بالقياس . ومذهب أبي حنيفة وأصحابه عدم الجواز . ثم قال رضي الله عنه : وحاصل الخلاف انه هل فى الشريعة جملة من المسائل يعلم انه لا يجوز استعمال القياس فيها أو ليس كذلك بل يجب البحث عن كل مسألة مسألة هل يجرى القياس فيها أولا ؟ اهـ فيؤخذ من عبارة الامام هذه التى بين فيها حاصل الخلاف أمران (الاول) أن مذهب الشافعية فى هذه الحالة يقابله جميع المذاهب المخصصة الآتية لا مذهب أبى حنيفة وحده فيها (الامر الثاني) أن هذا الخلاف بهذه الكيفية التى بينها الامام غير الخلاف فى انه هل يجوز اجراء القياس فى جميع الاحكام أو لا يجوز فيتعين فهم عبارة المنهاج وهي قوله القياس يجرى فى جميع الاحكام حتى الحدود الخ على مقتضى عبارة الامام خلافا لما فهمه الشراح فانهم مزجوا الخلافين واعتبروهما خلافا واحدا . وعذرهم فى ذلك ان البيضاوي فى المنهاج لم يتعرض للخلاف الثانى . وسيأتى الكلام عليه وتوضيح مدرك المتخالفين فيه فيتضح تماما انهما خلافان لا خلاف واحد * اذا علمت هذا فلنشرع فى الحجاج للفريقين فنقول : (أما) الشافعية ومن وافقهم فقد استدلوا على جواز اثبات الحدود والكفارات والرخص والتقديرات بالقياس بعموم الأدلة السابقة وبقياس علي رضي الله عنه الشارب على القاذف الذى أجمعت عليه الصحابة وسبق بيانه وهو قياس فى الحدود (فان قلت) ان أردتم أن أدلة القياس تدل على جريانه فى الاحكام الشرعية مطلقا ولو لم يستوف الشروط والاركان فذلك لا يعقل وان أردتم انها تدل عند حصول الشروط

والأركان فمسلم ولكن لا نسلم امكان حصولها فى هذه الامور ولئن سلمنا الامكان فلم تحصل بالفعل اذ لا يهتدى العقل الي تعقل المعنى فيها . واذن فلا يجرى القياس فيها مع قيام الادلة علي القياس مطلقا (قلت) نختار أن دلالة الادلة عند استيفاء الشروط والاركان وقولكم لا نسلم امكان حصولها فى هذه الامور يرده أن العقل يحكم بأنه لا يمتنع عقلا ان يشرع الشارع الحد أو الكفارة لامر مناسب ثم يوجد ذلك المناسب فى صورة أخرى . وقولكم بعدم الحصول بالفعل لو سلم ارتفع النزاع الاصولى ولكن دون اثباته خرط القتاد لانه يتوقف على البحث والاستقراء لجميع المسائل واحدة واحدة هل هي مستوفية لشروط القياس أولا ومع ذلك فنحن نذكر مسائل من هذه الامور قد تعقل المعني فيها وأمكن اجراء القياس فيها (فمثال) القياس في الحدود قياس النباش على السارق فى وجوب القطع بجامع اخذ مال الغير خفية من غير حرز مثله (ومثاله) فى الكفارات قياس القاتل عمداً على القاتل خطأ فى وجوب الكفارة . بجامع القتل بغير حق (ومثاله) فى الرخص قياس غير الحجر عليه فى جواز الاستنجاء به الذى هو رخصة بجامع أن كلا منهما جامد طاهر قالع . وابو حنيفة رضي الله عنه وان قال بهذا الحكم إلا انه اعتبره مدلولا عليه دلالة نص وقد علمت أنها دلالة قياسية عندنا وان الفرق بينها وبين القياس كالفرق بين علم الجنس واسم الجنس فالخلاف في الحقيقة يرجع إلى الاسم والله اعلم (ومثاله) في الكفارت قياس نفقة الزوجة علي الكفارة في تقريرها على الموسر بمدين كما في فدية الحج والمعسر بمد كما في كفارة الوقاع بجامع ان كلا مال يجب بالشرع ويستقر فى الذمة . ودليل التفاوت قوله تعالى (لينفق ذو سعة من سعته) والثابت بالقياس هو مجرد التقدير

(فان قلت) المعروف فى كتب الفروع عند الشافعية أن الرخص يقتصر فيها علي مورد النص وذلك يقتضى عدم جواز اثباتها بالقياس عندهم (قلت) محل ما فى الفروع أنه يقتصر على مورد النص فى اصول الرخص فلا تقاس رخصة علي رخصة بخلاف الرخصة الواحدة . كذا في تقرير الشربيني على جمع الجوامع .

(اقول) . وهـذا يقتضى قد انه حصل الاتفاق فى مذهب الشافعى على عدم جواز القياس فى أصول الرخص وعلى جواز القياس فى الرخصة الواحدة . وفيه نظر فان الشافعي رضى الله عنه نص فى البويطى والام فى عدة مواضع وفى الرسالة بصريح العبارة أنه لايجوز القياس فى الرخصة وعبارته فى البويطي كما نقلها الزركشي فى البحر المحيط هكذا (لايتعدى بالرخصة مواضعها) وعبارته فى موضع من عدة مواضع فى الأم (إن المحرم لايتحلل بالمرض والتحلل رخصة فلا يتعدى بها مواضعها كما أن المسح على الخف رخصة فلم يقس عليه مسح العمامة) ومع هذه النصوص فقد استعمل اصحابنا القياس فى الرخص كما قال الزركشى فى البحر فلعل ذلك مبنى علي أن المسألة فى المذهب خلافية لاوفاقية ويدل لذلك أنا نراهم فى كتب الفروع يذكرون الخلاف فى المسألة ويبنون أحد الوجهين فيها على القول بجواز القياس فى الرخص والآخر على عكسه . وها أنا أذكر لك أمثلة من ذلك (الاول) بيع العرايا وهى بيع الرطب على النخل بتمر فى الارض أو العنب في الشجر بزبيب فيما دون خمسة أوسق فهو من قبيل الرخص . وقد وقع خلاف فى مذهب الشافعى هل الرخصة جازت فى الكرم نصا أو قياسا ؟ على وجهين (الاول) وهو قول البصريين أنها بالنص لما روى عن زيد بن ثابت أن النبي ﷺ «أرخص فى العرايا والعرايا بيع الرطب بالتمر والعنب بالزبيب (والثاني) قول أبى على بن ابى هريرة وطائفة من البغداديين انها جازت قياسا على النخل لبروز ثمرهما وامكان الخرص فيهما وتعلق الزكاة بهما . والوجه الثانى هو الراجح فى المذهب والمعروف فى كتب المتأخرين . وماروى عن زيد بن ثابت بالسياق السابق غير ثابت فان الوارد فى الصحيحين الاقتصار على النخل . ثم وقع خلاف آخر في مذهب الشافعي هل يلتحق بهما ماسواهما من الاشجار كشجر الموز والمشمش واللوز أو لا ؟ قال الزركشي في البحر : قولان مدركهما جواز القياس في الرخص والاصح انه لايلحق . (المثال الثاني) ان الرخصة وردت بالجمع بين الصلاتين لعذر المطر والحقوا به الثلج والبردان كانا يذوبان وقيل لا يلحقان به إتباعا

للفظ المطر (الثالث) ان صوم ايام التشريق لايجوز فى الجديد ويجوز في القديم المتمتع إذا عدم الهدى وفى جوازه لغيره وجهان (أصحهما) المنع لان النهى عام والرخصة وردت فى المتمتع (الرابع) كما ذكره الزركشي في البحر ان صلاة شدة الخوف لا تختص بالقتال بل لو ركب الانسان ميلا يخاف الغرق وغيره من اسباب الهلاك فانه يصلى ولا يعيد قياسا علي الصلاة في القتال . قال الزركشي : وقد اجاب إمام الحرمين في النهاية من اعترض علي هذا وقال من أصلكم ان الرخص لاتتعدى مواضعها ولذلك لاتثبتوا رخصا في حق المريض بوجهين (احدهما) ان هذا بالنص وهو عموم قوله تعالى «فان خفتم» (والثانى) انا نجوز القياس فى الرخص اذا لم يمنع مانع والاجماع يمنع من اجراء رخص السفر في المرض * فهذه الامثلة ونحوها تشعر بأن اجراء القياس في الرخص مطلقا فيه خلاف فى مذهب الشافعي رضى الله عنه * وبعد ذلك فلينظر فى مراد شيخ المشايخ العلامة الشربينى رحمه الله من قوله : (محل مافى الفروع هو عدم القياس فى أصول الرخص. وما هنا القياس فى الرخصة الواحدة) ان كان مراده بعدم القياس فى أصول الرخص أنه اذا شرعت رخصة لعذر مخصوص ووجد مايشبه هذا العذر فلا تثبت هذه الرخصة له كرخص السفر لايقاس عليه المرض وبالقياس فى الرخصة الواحدة مالو اتحد السبب ولكن وردت في شيء معين فيقاس عليه غيره مما فى معناه كرخصة الاستنجاء بالحجر فانها وردت فى الحجر لانه قالع لعين النجاسة فقيس عليه مافى معناه (١) فالخلاف جار في مذهب الشافعى فى هذين النوعين كما سبق من الامثلة (وإن كان) مراده من القياس فى أصول الرخص مالو شرعت رخصة لعذر وهناك عذر آخر يشبهه ويقتضي رخصة أخري تماثل الأولي فى التخفيف فلا تثبت الرخصة الثانية قياسا وبالقياس في الرخصة الواحدة ماعدا ذلك الشامل للنوعين السابقين (فلا نسلم) أن الاول هو محل مافي الفروع فان عدم القياس فيها واضح لاختلاف الحكم بل محل مافى الفروع والاصول هو القسم الثانى وقد

(١) هذا جواب ان كان مراده

علمت الخلاف فيه . (وإن) كان مراده غير ذلك فلم أستطع الوقوف عليه حتى أتكلم فيه والله أعلم * احتجت الحنيفية لعدم جواز إثبات هذه الامور بالقياس بدليل عام وأدلة خاصة بكل نوع منها (أما) الدليل العام فتقريره أن يقال : هذه الامور لا يدرك العقل فيها معنى للمشروعية وكل ما لا يدرك فيه العقل ذلك لا يجوز اثباته بالقياس فهذه الامور لا يجوز اثباتها بالقياس (والجواب) بمنع الصغرى وقد سبق أن منها ما يدرك فيه معني للمشروعية. (وأما) الادلة الخاصة فقالوا في الحدود ان اثباتها بالقياس شبهة والحدود تدرأ بالشبهات لقوله ﷺ «ادرؤا الحدود بالشبهات» وتقريره على قانون المنطق أن تقول: القياس فيه شبهة وكل ما فيه شبهة لا يجوز اثبات الحدود به فالقياس لا يجوز اثبات الحدود به (أما) الصغرى فوجهها أن القياس ظني (وأما) الكبرى فدليلها الحديث المذكور (والجواب) انه ليس معنى الحديث أن الحدود لا تثبت بالدليل الظني لما فيه من شبهة عدم الصحة والا انتقض بجواز اثباتها بخبر الواحد وبأدلة النصوص الظنية . بل معناه أن الحد يدرأ عن الشخص بمجرد وجود شبهة تقتضي عدم تحقق سببه فيه فلا ينفذ علي مستحقه الا بعد ثبوت استحقاقه له من غير شبهة وعلى الجملة الشبهة تدرأ تطبيق الحد علي الشخص المدعى عليه ارتكاب ما شرع الحد عقوبة عليه لا أنها تدرأ اصل مشروعيته * وبعد كتابة ما تقدم رأيت القرافي في شرح المحصول كتب في هذا الموضوع ما نصه : قلنا الحديث ليس بصحيح سلمنا صحته لكن الشبهة مأخوذة من الاشتباه وهو تعارض موجبين (أحدهما) يقتضي وجوب الحد (والآخر) يقتضي عدمه كما تقول في الأمة المشتركة اذا وطئها أحد الشريكين . نصيب الواطيء يقتضي سقوط الحد ونصيب الشريك يقتضي الحد فاشتبه الامران فسقط الحد وكذلك واطيء الاجنبية معتقدا أنها مباحة له . اعتقاده يقتضي عدم الحد وأجنبيتها تقتضي الحد فاشتبه الامران ونكاح المتعة فيه دليلان (أحدهما) يقتضي ثبوت الحد (والآخر) يقتضي عدمه وهذه الثلاثة هي أنواع الشبهات إما في الواطيء كاعتقاده الحل أو في الموطوءة كالمشتركة أو الطريق وهو اختلاف العلماء (وأما) القياس اذا لم يفد القطع فالراجح منه موجب والمرجوح ملغى في جميع مراتب الظنون فلم يتعارض موجبان اه

ولا يخالف ماقلناه فان شبهة الطريق ترجع إلى عدم تحقق سبب الحد وهو الزنا لأن بعض العلماء قال بالحل فلا يكون مافعله زنا وهو غير اثبات مشروعية الحد بالدليل الظنى كالقياس . نعم تطلق الشبهة على الدليل الضعيف لانها تشبه البرهان الصحيح عند المتكلمين والاصوليين وقد استعملناه نحن كذلك في ادلة المخالفين فى حجية القياس (فان قلت) نقل الاصفهانى فى شرح المحصول عن أبي حنيفة رضى الله عنه أنه لو استأجر رجل امرأة لغسل ثوبه فوطئها المستأجر لا يجب الحد وذلك لان معه دليلا يقتضى الحل وهو القياس على وطئه منكوحته وهذا الدليل وان لم يفد القطع إلا انه شبهة تفيد الحل فتدرأ الحد للحديث اه فهذا يقتضى اعتبار القياس في الحدود عنده رضى الله عنه . (قلت) لعله انما يعتبر القياس فى اسقاط الحد لا فى اثباته والله أعلم * وقالوا فى الرخص . انها منحة وعطية من الله تعالى وكل منحة لايجوز اثباتها بالقياس فالرخص لايجوز اثباتها بالقياس (أما) الصغرى فواضحة (وأما) الكبرى فلانها على خلاف الاصل (والجواب) بمنع الكبرى فان المدار فى جريان القياس على ادراك المعنى فى شرح الحكم وكونه منحة شرع تخفيفا لايمنع ذلك (وأجاب) امام الحرمين كما نقله ابن السبكى بقوله . ان هذا هذيان فان جميع ماتتقلب فيه العباد من المنافع فهى منح من الله تعالى ولا تختص الرخص بهذا بل الشرائع باسرها كذلك فكان ينبغى أن لا يجرى القياس فى شيء من أحكامها (فان قلت) ان مرادهم بكون الرخص وحدها منحا انها كذلك بالنظر لاصل التكاليف المطلوبة من العباد فان أصل التكاليف فيها مشقة على المكلف والعدول عنها لما فيها من المشقة الى الرخص منحة من الله وتفضل بها على العباد تخفيفا عليهم ولم ينظروا للتكاليف من حيث مايترتب عليها من المصالح الدنيوية والاخروية التى تعود على العبد حتى يكون الجميع منحة من الله تعالى (قلت) ان المقصود من كلام امام الحرمين ان كونها منحة لا يمنع من جواز اثباتها بالقياس لأن المدار فى القياس كما سبق على وجود المعنى المقتضى للحكم فاذا ادركنا فى رخصة بشيء معنى ووجد ذلك المعنى فى صورة اخرى فلا مانع من تعديتها الى الصورة الثانية تكثيرا لمنح الله وحفظا

لحكمة

لحكمة الوصف عن الضياع والله تعالى أعلم * وقالوا فى المقدرات كالنصب فى الزكاة والمواقيت فى الصلاة أنها أمور لا تهتدى العقول اليها أى الى ما يقتضى تحديدها بهذا المقدار المعين من غير زيادة عليه أو نقص فلا يمكن القياس عليها لأنه فرع ادراك المعنى فى المقيس عليه وتقريره على أصول المنطق ان تقول : المقدرات أمور لا يهتدى العقل اليها وكل ما لا يهتدى العقل اليه لا يجرى فيه القياس فالمقدرات لا يجرى فيها القياس وهو المطلوب (والجواب) بمنع الصغرى فان العقل قد يدرك فيها معنى فيمكن اجراء القياس فيها كما تقدم فى مثال نفقة الزوجة وما وقع من سيدنا علي فى تقدير حد الشارب بحد القاذف بعد أن كان الشارب يضرب بالجريد والنعال أوضح برهان علي أن من المقدرات ما يهتدى العقل لما يوجب تقديرها بهذا المقدار المحدد فاذا شاركه غيره فى ذلك فلا مانع من أن يلحق به فى ذلك المقدار والله أعلم * وقالوا فى الكفارات أنها على خلاف الاصل لأنها ضرر والدليل ينفى الضرر وتقريره على القانون المنطقي أن تقول الكفارات على خلاف الاصل وكل ما كان كذلك لايجرى فيه القياس فالكفارات لا يجرى فيها القياس وهو المطلوب (أما) الصغرى فدليلها أنها ضرر وهو منفى بالدليل (وأما) الكبرى فوجهها أن ما كان كذلك لا يعقل فيه المعنى فلا يتأتى فيه القياس (والجواب) أولا — اننا لا نسلم الكبرى فانه قد يعقل فيها المعنى كما سبق فى كفارة القاتل خطأ . (وثانيا) نقول : ان دليل الصغرى غير معقول لأنه اذا كان المراد بكونها ضرراً أنها عقوبة مجردة عن الاسباب حتى تكون منفية بالنصوص النافية لذلك كقوله ﷺ « لا ضرر ولا ضرار » وغيره من الأدلة المستفيضة فى الشريعة من أن الشخص لا يستحق شرعا عقوبة فى الدنيا والآخرة من غير سبب فلا نسلم أن الكفارات كذلك . وان كان المراد بالضرر أنها عقوبة شرعت لارتكاب الشخص ذنبا مخصوصا فلا نسلم أن أدلة الشريعة تنافى ذلك . فان النصوص بالوعيد أكثر من أن تحصر . على أنها بهذا المعنى تعتبر منفعة لا ضرراً لأنها تستر الذنوب . ولذلك سميت كفارة من الكفر وهو

الستر * وعلى الجملة ليس لهذا الدليل مذاق . والذى فى كتب السادة الحنفية غير هذا . ففى مسلم الثبوت أن الكفارات لا يجرى فيها القياس لأنه لايهتدي العقل اليها وتدرأ بالشبهات فجعلوا السر فى عدم اجراء القياس فيها ما قالوه فى الحدود وقد سبق موضحا والله تعالى أعلم * ثم اعلم أن الامام قال فى المحصول إن الشافعي رضي الله عنه ذكر مناقضات للحنفية فى هذا الباب . وها أنا أذكر لك ذلك مع ما للحنفية من الجواب عنه فاقول قال رضي الله عنه :(أما) الحدود فقد كثرت أقيستهم فيها حتى تعدوها وتجاوزوها الى الاستحسان فانهم زعموا فى شهود الزوايا وهم الشاهدون عليه بالزنا فى زوايا مختلفة أن المشهود عليه يجب رجمه استحسانا مع أنه على خلاف مقتضى العقل . أى لأن اختلاف شهاداتهم يدل على كذبهم فلأن يعمل به فيما يوافق العقل كما إذا وجد المعنى المقتضى لشرعية الحد كما سبق فى النباش والسارق من باب أولى * (فان قلت) ما معنى الاستحسان (قلت) الاستحسان يطلق عند الحنفية على معنيين (أحدهما) وهو المشهور انه قياس خفى (والثانى) انه دليل فى مقابلة القياس الظاهر سواء كان نصا أو إجماعا أو ضرورة كما فى مسلم الثبوت (فان قلت) الاستحسان فى شهود الزوايا باى معني من هذين (قلت) المذكور فى كتب الحنفية أن المشهود عليه بالزنا فى زوايا مختلفة يحد استحسانا بشرط ان يكون البيت صغيراً . قالوا : والقياس يقتضي ان لا تقبل الشهادة كيفما كان لاختلاف المكان حقيقة . قالوا ووجه الاستحسان فيها أن التوفيق ممكن بأن يكون ابتداء الفعل فى زاوية وانتهاؤه في زاوية أخرى ينتقلان اليه بالاضطراب . أو يحتمل أن يكونا في وسط البيت فيحسبه من في المقدم في المقدم ومن فى المؤخر فى المؤخر فيشهد كل واحد بحسب ماعنده . قالوا وإنما اعتبرنا هذا التوفيق فى الحدود صيانة للبينات عن التعطيل . وفى بعض الكتب صيانة للنصوص عن التعطيل فكلامهم يدل على ان الاستحسان في هذه المسألة هو الدليل المقابل للقياس الظاهر وهو مايؤخذ من قولهم صيانة للبينات عن التعطيل أو للنصوص عن التعطيل . وتحرير هذا الكلام يحتاج لحنفى ضليع

في أصول مذهبه وفروعه والله أعلم * (وأما) الكفارات فقاسوا الافطار بالا كل على الافطار بالوقاع . وقاسوا قتل الصيد ناسيا على قتله عامداً مع تقييد النص بالعمد في قوله تعالى (ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ماقتل من النعم) وأجيب عن الحنفية بأن هذا استدلال على موضع الحكم بحذف الفوارق الملغاة أى جعلوا متعلق ايجاب الكفارة في المثال الاول هو مطلق أعم من أن يكون الافطار بالا كل أو بالوقاع لاستواء الجميع في هتك حرمة الصوم والغوا قيد كون الافطار بالوقاع لعدم تأثيره . وفى المثال الثانى جعلوا موضع الحكم مطلق قاتل اعم من ان يكون عامداً أولا والغوا قيد العمدية لعدم تاثيره . ومثل هذا يسمي عند الشافعية بتنقيح المناط كما سبق فى عبارة الغزالى في تحرير محل النزاع . قال الاسنوى ومثله ابن السبكى وكذا الامام في المحصول أن هذا الاستدلال قياس أقول وبذلك يرجع النزاع لفظيا والله أعلم (فان قلت) هل هذا الاستدلال هو المعروف عندهم بدلالة النص (قلت) يؤخذ من عبارة للآمدى أن هذا الاستدلال هو المعروف بدلالة النص ولكن تعريفها المتقدم فى تعريف القياس لا ينطبق عليه كما أنه لاينطبق عليه باقى أنواع الدلالات عندهم ولم يعرف عندهم تنقيح المناط بهذا الاسم فحرر ذلك والله تعالي اعلم * وأما الرخص فقد قاسوا فيها وبالغوا فان الاقتصار علي الاحجار فى الاستنجاء من أظهر الرخص ثم حكموا بذلك فى كل النجاسات نادرة كانت أومعتادة وانتهوا فيها الى نفى استعمال الاحجار وقالوا أيضا العاصي بسفره يترخص فاثبتوا الرخصة بالقياس مع ان القياس ينفيها لان الرخصة اعانة والمعصية لاتناسب الاعانة كذافي المحصول ومثله فى البرهان وهذا المنقول عن الحنفية في الا كتفاء بالحجر وازالة النجاسة فى غير الاستنجاء غير معروف الا فى الاشياء الصقيلة التى ليس لها مسام تتشرب النجاسة فحرر ذلك فان هذا الكلام منقول عن الامام الشافعي رضي الله عنه (وأما) المقدرات فقد قاسوا فيها كما في تقديراتهم في الدلو والبئر حيث قالوا إذا ماتت الدجاجة فى البئر ينزح كذا وفى الفأرة كذا وليس هذا التقدير عن نص ولا إجماع ولا أثر

فيكون عن قياس ولو صح فى البعض منها أثر كما يزعمه القوم فلا شك فى أن ذلك لم يصح فى جميعها . فيكون القول بذلك فى البعض الآخر قياسا . كذا فى ابن السبكى . وفى الزيلعى على الكنز عند قول المصنف وأربعون بنحو حمامة ما نصه لما روى عن أبى سعيد الخدرى فى الدجاجة تموت في البئر ينزح منها أربعون دلوا قال والحمامة ونحوها تعادلها فأخذت حكمها اهـ فكلامه هذا صريح فى القياس * وقال النووى في المجموع : وقال الشعبي والاوزاعي وأبو حنيفة وغيرهم ينزح منها (أى البئر) دلاء مخصوصة واختلفوا فى عددها واختلافها باختلاف النجاسة ولا أصل لشيء من ذلك اهـ المقصود منه *

هذا تمام القول فى القياس فى الحدود والكفارات والرخص والتقديرات نفيا وإثباتا وسنشرع فى الكلام على القياس في الاسباب والشروط والموانع *

﴿ القياس فى الاسباب والشروط والموانع ﴾

قال الامام فى المحصول: المشهور انه لايجرى القياس فى الاسباب . ونسب هذا القول في كثير من كتب الاصول الى أكثر الحنفية وصححه الآمدى وابن الحاجب وجرى عليه البيضاوى فى المنهاج . وبين شراحه أن الشروط والموانع كالاسباب ولذلك قال ابن السبكى في جمع الجوامع: ومنعه قوم في الاسباب والشروط والموانع * وذهب أكثر الشافعية كما فى الآمدى وكثير من الحنفية منهم فخر الاسلام كما فى مسلم الثبوت وشرحه الى الجواز. (فمثال) القياس في الاسباب قياس اللواط على الزنا فى سببية كل منهما لوجوب الحد بجامع أن كلا منهما إيلاج فرج فى فرج محرم شرعا مشتهى طبعا . وقياس النباش على السارق في السببية لوجوب القطع بجامع أن كلا منهما أخذ مال الغير خفية من حرز مثله . وقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد فى السببية لوجوب القصاص بجامع أن كلا منهما قتل عمد عدوان (ومثال) المانع قياس النفاس على الحيض فى أنه مانع من جواز الصلاة معه كالحيض والجامع أن كلا منهما أذى وقذر ينبغى تنزيه المصلي عنه . (وأما) الشرط فقد مثل له الكمال بن أبى شريف في تقريره على جمع الجوامع بقياس

اشتراط نية الوضوء على اشتراط نية التيمم أي بجامع أنه يتميز بكل منهما العبادة عن العادة واعترض عليه ابن قاسم في آياته بانه لا يطابق دليل المانعين لجريان القياس فيها أي لأن مقتضى الدليل الآتي اتحاد المشروط واختلاف الشرطين حتى يكون الجامع بينهما هو الشرط لذلك المشروط . ولذلك صور ابن قاسم القياس في الشرط بأن يشترط شيء في أمر فيلحق به آخر في كونه شرطا لذلك الامر فيؤل الحال الي أن الشرط أحد الامرين اه وقد مثل البناني للقياس فى الشرط عقب نقله كلام ابن قاسم بقياس الغسل على الوضوء في توقف الصلاة عليه كالوضوء اه وفي كون الشرط فى هذا المثال أحد الأمرين توقف فان الغسل شرط فى حالة لا يغني عنه الوضوء فيها ولا يخفى أن معنى كون الشرط أحد الامرين أن الشرط هو القدر المشترك المتحقق في أي واحد من الامرين بحيث إذا وجد واحد منهما كفى في تحقق صحة المشروط وإذا انتفى واحد منهما لا ينتفي المشروط وإنما ينتفي بانتفائهما معا . ولعل المثال الصحيح أن تقول : الوارد في الشرع أن الشرط لصحة الصلاة الاستنجاء من البول والغائط بالماء أو بالحجر وانما كان الحجر شرطا قائما مقام الماء لانه قالع لعين النجاسة فيقاس عليه كل جامد قالع فيؤل الحال الى أن الشرط هو الماء أو القالع المتحقق فى الحجر أو فى غيره بحيث إذا وجد واحد منهما كفى. ثم ان العلامة الشربيني رد ما قاله ابن قاسم بأنه لا يجرى فيما لو كان كل منهما شرطا كقياس طهارة الموضع على طهارة السترة في اشتراط كل منهما للصلاة بجامع أن كلا فيه تنزيه عبادة الله تعالى عما لا يليق. ودعوى أن هذا لا يطابق الدليل ممنوعة إذ المعنى المشترك وهو التنزيه هو الشرط . وبهذا يظهر أن ما قاله الكمال هو الصواب اه ببعض تصرف * وينبغي أن يكون تصويب الشيخ رحمه الله لما قاله الكمال إنما هو بالنسبة لقصر ابن قاسم القياس فى الشرط على ما قاله دون ما قاله الكمال وليس غرضه أن ما قاله الكمال في قياس الشرط هو المتعين دون غيره وإلا تنافى مع أول عبارته فتأمل * ثم اعلم انه إذا صح ما قاله الجميع فالقياس في الشرط يرجع إلى أمرين أن يكون هناك مشروط بشرط فيقاس عليه غير

في اشتراط ذلك الشرط فيؤل إلى قياس شيء على مشروط بشرط ليكون مشرطا مثله بذلك الشرط فهو عند التحقيق قياس في المشروط لا فى الشرط . وعلى هذا مثال الكمال الذى صوبه الشيخ *

(الامر الثانى) أن يكون هناك أمر جعل شرطا لشيء ووجد أمر آخر مشارك له فى وجه الشرطية فيلحق بالامر الاول ويجعل مثله شرطا لذلك الشيء ويؤخذ من عبارة ابن قاسم والشربينى أن هذا نوعان (أحدهما) أن يؤل ذلك الى أن الشرط أحد الامرين (وثانيهما) أن يكون كل منهما شرطا لذلك الشيء وقد مر التمثيل للجميع . وانظر بعد ذلك هل ماقاله الشيخ رحمه الله يجرى أيضا في كل من السبب والمانع بان يكون هناك شيء جعل مانعا لشيء ووجد شيء آخر يشبهه فيلحق به فى جعل ذلك المانع مانعا له أيضا كما لو فرضنا أن النص ورد في أن الحيض مانع من صحة الصلاة فقط فيلحق بها الطواف بجامع ان كلا عبادة ينبغى أن ينزه فاعلها عن الأقذار مثلا ومثل ذلك تقول فى السبب * وعلى الجملة هذا الموضوع لم أر فيه كلاما للأصوليين يشفى الغليل غير أن ما ذكرته لا ينافيه كلامهم والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب *

(تنبيه) نقل الاسنوى عن ابن برهان فى الأوسط أنه قال : يجوز القياس فى الاسباب والشروط والمحال عندنا خلافا لأبى حنيفة اهـ ولعله أراد بالمحال الموانع ولكني لم أر بعد البحث إطلاق هذا اللفظ على الموانع ولعله من مصطلحات المتقدمين فحرر * ولنشرع فى الحجاج للفريقين فنقول :

احتج المانعون لجريان القياس فى الأسباب ومثله يقال فى الشروط والموانع بأنه لا يخلوا اما أن يكون بين السبب و بين ما يرد قياسه عليه فى السببية وصف مشترك يكون هو العلة فى كونه سببا وموجبا للحكم أو لا فان لم يكن بينهما ذلك الوصف المشترك فلا يمكن القياس وإن كان بينهما ذلك كان هو السبب الموجب للحكم دون كل من خصوص المقيس عليه والمقيس فيلزم زوال حكم الأصل وهو

السببية . وتوضيحه أن المقيس عليه سبب منصوص عليه فاذا قيس عليه آخر بجامع مشترك بينهما هو العلة فى كون ذلك السبب المنصوص عليه سببا وموجبا للحكم كان ذلك الجامع المشترك هو السبب الموجب للحكم دون كل من المقيس والمقيس عليه بخصوصه وذلك لأن هذا الجامع المشترك إن لم يقتض الحكم فلا يصح كونه علة وجامعا لما ذكر وان اقتضاه كان هو السبب الموجب للحكم وإذا كان كذلك استحال إسناد الحكم إلى خصوصية الاصل لما يلزم عليه من التناقض لأن مقتضى جعل المشترك هو السبب أن لا يكون لخصوصية الأصل مدخل فى الافضاء إلى الحكم . ومقتضى جعل الاصل بخصوصه سببا أن يكون لخصوصيته مدخل فيه وهو تناقض . فظهر أن جريان القياس فى الاسباب يلزمه زوال حكم الاصل وأن لا يكون الاصل أصلا فلا يتحقق القياس . (مثال) ذلك انه إذا ثبت بالنص ان الله تعالى جعل الزنا سببا فى وجوب الحد فاذا أردنا قياس اللواط عليه في جعله موجبا للحد مثله بجامع أن كلا منهما إيلاج فرج فى فرج محرم شرعا مشتهى طبعا كان ذلك الجامع المشترك بينهما هو السبب الموجب للحد . وحينئذ يستحيل أن يكون خصوص الزنا سببا موجبا له أيضا لما علمت من التنافى ولا ينتقض هذا بالقياس فى الاحكام لأن الاصل غير موجب للحكم فاضافة الموجب الى العلة وهي القدر المشترك بين الاصل والفرع لا ينافى كونه أصلا . وتقريره على قوانين المنطق أن تقول : لو جرى القياس فى الاسباب للزم منه زوال حكم الاصل المؤدى الى عدم القياس لكن التالي باطل فيبطل المقدم ويثبت نقيضه وهو المطلوب . ولا يخفى عليك وجه الملازمة وبطلان التالي مما ذكرناه * وقد اعترض على هذا الدليل بما يبطل كبراه وتقريره انا لا نسلم أن الجامع له تأثير فى الحكم وإنما هو مؤثر فى علية الوصف والمؤثر فى الحكم انما هو الوصف . وتوضيحه في المثال السابق أن الايلاج المذكور المشترك بين الزنا واللواط غير مؤثر فى الحكم الذى هو وجوب الحد وانما هو مؤثر في جعل الزنا علة مؤثرة في ذلك الحكم فالمؤثر فى الحكم هو الوصف الذى هو الزنا دون المشترك . (وأجيب) عن ذلك

بأن الجامع المشترك اذا صلح أن يكون علة لعلية الوصف صلح أن يكون علة للحكم من غير حاجة الى الواسطة . وقد رد كل من النقشوانى والقرافي فى شرح المحصول هذا الجواب وصححا الاشكال الوارد على الدليل (أما) النقشواني فقال ما خلاصته : ان العلة فى الحقيقة هى الحكمة والحاجة لكنها لما كانت غير مضبوطة وغير مقدرة في ذاتها جعل الوصف علة على معنى أنه يعرف العلة المؤثرة فالسر في اعتباره علة هو أنه مضبوط ومعرف للعلة المؤثرة بخلاف الحكمة . فالحكمة لا تصلح لعلية الحكم من غير واسطة الوصف. ولئن سلمنا أنها تصلح علة للحكم فلا مانع من أن تكون علة لعلية الوصف أيضا فهو علة مؤثرة فى الحكم وعلة مؤثرة فى صيرورة الوصف علة معرفة ويكون الحكم مستنداً الى المشترك استناد الأثر الى المؤثر والى الوصف استناد الشيء الى معرفه بل هو الواقع فى الأحكام فانها مستندة الى الحاجة استناد الأثر الى المؤثر وإلى الوصف استناد الشيء الى معرفه * اه وحاصل ما قاله القرافى أن الشيء قد يكون علة للعلة ولا يكون علة للحكم فان الحكمة فى كون كل من الزنا واللواط موجبا للحد هو اختلاط الانساب واهدار الماء المؤدى الى قطع النسل وهذا لا يصلح أن يكون علة فان من جمع صغار الصبيان مدة طويلة حتى اختلطوا والتبسوا على آبائهم لا يجب عليه الحد وكذلك من قتل النساء أو سقاهن دواء يوجب بطلان التوالد لا يجب عليه الحد أيضا اه وفيما قالاه نظر لأن ما قرراه انما ينطبق على الحكمة المرتبة على الحكم وليس الكلام فيها وإنما الكلام فى العلة الجامعة المشتركة بين السبب المنصوص عليه وبين ما يراد قياسه عليه فى السببية كالايلاج فى المثال السابق وهي ظاهرة منضبطة صالحة للعلية ضابطة للحكمة المذكورة ولو فرضنا أنها ليست كذلك لا تصلح للعلية فلا يتحقق قياس كما سبق فى تقرير الدليل فالتحقيق أنه لا مناص من الاعتراف بأن تلك العلة الجامعة وهى المشتركة معرفة للحكم ولا يلزم من ذلك أن لا تكون معرفة لسببية الاصل للحكم أيضا وما يؤخذ من شرح الاصفهاني للمحصول من أنه يلزم على ذلك اجتماع معرفين على معرف واحد وهو محال أى وهى السبب والمشترك فممنوع

لان

لأن ذلك فى المؤثرين لا فى المعرفين . وما قيل إنه لا حاجة لتوسط السبب فى تعريف الحكم اكتفاء بالعلة الجامعة وهو المشترك لا يقتضي المنع من القياس (فان قلت) اذا كان الامر على ما قررت فما من قياس يمكن اجراؤه فى الاسباب الا ويمكن الاستغناء عنه بالقياس فى الاحكام المسببة عنها . ففى المثال السابق تقيس اللائط على الزانى بجامع أن كلا أولج فى فرج الخ فيجب الحد على اللائط كالزاني بدلا من قياس اللواط على الزنا بجامع الايلاج المذكور فى اثبات سببية اللواط لوجوب الحد كالزنا وهكذا فى كل قياس (قلت) هذا مسلم الا أنه لا يضر فى المقصود من جواز اجراء القياس فى الاسباب وان كان يقتضى أن النزاع فى ذلك عديم الفائدة ولذلك قال العلامة الشربيني فى تقريره على جمع الجوامع ما نصه واعلم أن المانع (أى لجريان القياس فى السبب وأخويه) نظر الى أن كونهما سببين أو شرطين أو مانعين يقتضي أن تكون الحكمة فى كل المرتب عليها الحكم غير ما فى الآخر اذ لو كانت واحدة فى السببين مثلا لكان مناط الحكم شيئا واحدا وهى تلك الحكمة وحينئذ لا تعدد في السبب ولا فى الحكم ويقاس عليه الشرط والمانع . والمجوز (أى لاجراء القياس فى الاسباب) لم يقصد إلا ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع وهذا يعود الى ما ذكر من اتحاد الحكم والسبب ففى الحقيقة النزاع لفظي اذ الشروط والاسباب والموانع المختلفة الحكمة لا يجرى فيها القياس اتفاقا * وقال الزركشي فى البحر المحيط ما خلاصته : ينبغى أن يرتفع الخلاف فى هذه المسألة لأن الأسباب لا تنتصب الا بايماء النص أو الاجماع لا بالاستنباط فاذا فرضنا القياس فى الأسباب فلابد أن نفرض فيها جهة عامة وجهة خاصة كالزنا فان فيه جهة عموم وهى كونه إيلاجا فى فرج مطلقا وجهة خصوص وهى كونه فى خصوص فرج آدمية ولا يمكن القياس الا بحذف جهة الخصوص عن درجة الاعتبار لأنه لو بقى معتبرا لاستحال القياس . ثم اذا حذفت جهة الخصوص عن الاعتبار ولم يكن مرادا من اللفظ بقى الاعم هو المراد . وحينئذ يكون القياس فى الاسباب من قبيل تنقيح المناط وتنقيح المناط حاصله تأويل

ظاهر وهو يتوقف على دليل فينبغى أن يقع الاتفاق على ما سموه قياسا في الاسباب لاتفاقنا على قبول تأويل الظاهر بالدليل فلا حجر في التسمية كما أنه لا شيء على من منعها فان فيه صورة النطق فى موضع والسكوت فى موضع آخر وهناك قدر مشترك بين الموضعين هو سبب الاشتراك فى الحكم غير أن امتياز المحلين نطقا وسكوتا انما كان مبنيا على الظاهر الذى قام الدليل على أنه غير مراد فلهذا تكدرت التسمية والخطب يسير اه بتلخيص *

هذا وقد رأيت أن أختم هذا الموضوع بذكر مثال لما عليه المحقق المحلى فى شرح جمع الجوامع من الدقة وجودة التأليف وتحقيق المباحث بالعبارات الواضحة المختصرة فقد انتهى بنا المطاف ماحرره فى هذا الموضوع من قوله استدلالا للمانعين وجوابا عن دليلهم (لان القياس فيها يخرجها عن أن تكون كذلك إذ يكون المعنى المشترك بينها وبين المقيس عليها هو السبب والشرط والمانع لا خصوص المقيس عليه أو المقيس. وأجيب بأن القياس لا يخرجها عما ذكر والمعنى المشترك فيه كما هو علة لها يكون علة لما يترتب عليها اه فأنت تراه قد حرر الدليل وأجاب عنه بآخر مايقال فيه من التحقيق بعبارة واضحة مختصرة فلله دره. (واحتج) المجوزون لاجراء القياس فى الاسباب والشروط والموانع بأن هذه الامور من قبيل الأحكام الشرعية والتفرقة بين حكم وحكم تحكم. وبعموم أدلة القياس وبالاجماع على قياس على رضى الله عنه الشارب على القاذف وقد سبق. وللمانعين أن يقولوا: انما فرقنا بين الاحكام لعدم تيسر القياس في هذه الامور كما سبق. وبان أدلة القياس انما تقتضى جواز اجراء القياس اذا أمكن وهو لا يمكن فى هذه الامور. وبأن قياس علي رضى الله عنه انما هو لاثبات الحكم لالاثبات السببية. ولا يخفى عليك ماقدمناه من الجمع بين القولين الدال علي أن هذا نزاع لاطائل تحته الا انه من التمرينات الحربية بين العلماء والله أعلم بالصواب * هذا تمام القول فى جواز اثبات الاسباب والشروط والموانع بالقياس وسنشرع فى بقية المذاهب التى استثنت صورا من وقوع التعبد بالقياس فيها وقد علمت أن بعضهم استثني أصول العبادات. وبعضهم القياس الجزئى

الحاجى . وبعضهم القياس فى النفى الاصلي . وبعضهم استثنى القياس على المنسوخ وبعضهم استثني الامور العادية والخلقية . وبعضهم استثنى كل الاحكام وسنذكرها على هذا الترتيب *

القياس فى أصول العبادات

قال الامام فى المحصول : اختلفوا في أنه هل يمكن اثبات أصول العبادات بالقياس أم لا ؟ فقال الجبائي والكرخي لا يجوز وبنى الكرخي عليه أنه لا يجوز اثبات الصلاة بايماء الحاجب بالقياس * ثم قال الامام ماخلاصته : ان هذا الخلاف يمكن حمله على وجهين (الاول) أن مثل الصلاة بايماء الحاجب لو كانت مشروعة لبينت من النبى صلى الله عليه وسلم بيانا شافيا ونقلت الينا بالتواتر وكانت معلومة لنا قطعا فلما لم تكن كذلك علمنا أنها غير مشروعة (والثانى) أن يقال نمنع من استعمال القياس فيها . وان لم يلزم على مشروعيتها تحصيل العلم بها يقينا . ولم يبين الامام توجيه الوجه الثاني وقد أبطل الوجهين (أما) الاول فبالوتر لانه عندهم واجب مع أن وجوبه لم يعلم قطعا (وأما) الثاني فبأنه تحكم . واستدل علي الجواز بعموم الادلة . وفى شرح الاصفهانى للمحصول أن الخلاف فى اثبات أصل العبادات بالقياس نقله أبو الحسين البصرى فى معتمده وصوره باثبات صلاة سادسة بالقياس . قال وفى كلام الغزالى فى شفاء الغليل مايخالف هذا التصوير بل يرفع الخلاف ونقل عبارتيهما . والذي يفهم من عبارة الغزالى أن من منع القياس فى أصول العبارات مقصوده أنه لا يجوز إثبات أصل الحكم ابتداء بالرأى وأن القياس من غير أصل يقاس عليه غير صحيح . قال وليس فى ذلك نزاع . ثم قال الاصفهانى وهو مخالف لكلام ابى الحسين والمصنف أى الامام * وفى جمع الجوامع وشرحه وحواشيه أن أصول العبادات أعظمها وادخلها فى باب التعبد كالصلاة وما يتعلق بها ككونها بالايماء بخلاف نحو الكفارة وهذا ان أخذ على ظاهره يقتضى منع القياس فى الصلاة والصوم والزكاة والحج وما يتعلق بها فتخرج جملة كبيرة من الأحكام الشرعية عن جواز اثباتها بالقياس ولكن يؤخذ

من مجموع ماسبق ومن الدليـل الذى أقامه المانع أن الممنوع اما اثبات عبادة زائدة عن العبادات الواردة فى تلك الاصول أو اثبات كيفية خاصة لتلك العبادات دون مايعرض لتلك العبادات من الصحة والفساد والفرضية والنفلية وغير ذلك من الشروط والموانع والأسباب لان هذه الامور جزئيات دقيقة كغيرها من بقية الاحكام لاتعـد من الامور المهمة التى تتوفر الدواعي علي نقلهـا والله أعلم بالصواب * ودليل المانعين انها من الامور المهمة التى تتوفر الدواعي علي نقلها فلا يثبت جوازها بالقياس . واجيب عنه بالمنع فان عدم النقل لايدل علي عدم الجواز * ثم اعلم ان قول الامام إنه لايجوز اثبات الصلاة بايماء الحاجب بالقياس ينبغي أن يحمل علي القياس علي صلاة المومى برأسه لاعلى صـلاة القاعد كما فهمه الاسنوى وصوره المحلى علي جمع الجوامع ليوافق ماقاله شيخ الاسلام من ان صلاة المومى برأسه ثابتـة بالنص فى النافلة فى السفر على الراحلة لان جعل صلاة القاعد هى المقيس عليها يوهم أن صلاة المومي برأسه ليست ثابتة بالنص وان امكن ان يقال انها لم تثبت فى صلاة الفرض بالنص فتدبر والله اعلم *

القياس الجزئي الحاجى

اعلم أن الخلاف في القياس الجزئي الحاجي اى الذى تدعو الحاجة الي مقتضاه او الى خلافه ولم يرد نص علي وفقه فى مقتضاه مأخوذ كما فى شرح المحلي على جمع الجوامع من ابن الوكيل فانه قال : القياس الجزئي اذا لم يرد من النبى صلى الله عليه وسلم بيان على وفقه مع عموم الحاجة اليـه فى زمانه صلى الله عليـه وسلم او عموم الحاجـة الى خلافه هل يعمل بذلك القياس فيه خلاف (فمثال) ماتدعو الحاجة الى مقتضاه صـلاة الانسان على من مات من المسلمين فى مشارق الارض ومغاربها وغسلوا وكفنوا في ذلك فان القياس يقتضى جوازها . وعليه الرويانى لانها صلاة علي غائب فتصح قياسا على الصلاة علي غائب معين الثابت عن النبي صلي الله عليه وسلم وهو صلاته على النجاشى والحاجة داعية لذلك لنفع المصلي والمصلى عليهم ولم يرد من النبي صلي الله عليه وسلم بيان لذلك (ومثال الثانى)

ضمان الدرك وهو ضمان الثمن للمشترى ان خرج المبيع مستحقا مثلا. فالقياس يقتضى منعه لانه ضمان مالم يجب كضمان الديون قبل ثبوتها وعليه ابن سريج . والاصح صحته لعموم الحاجة فى معاملة الغرباء وغيرهم لكن بعد قبض الثمن الذي هو سبب الوجوب حيث يخرج المبيع مستحقا * ثم إن المانع استدل للقياس الذى تدعو الحاجة إلى مقتضاه بالاستغناء عنه بعموم الحاجة واستدل للقياس الذى تدعو الحاجة الي خلافه بمعارضة عموم الحاجة له . والمجيز أجاب عن الاول بانه لامانع من ضم دليل إلي آخر فيقع به الترجيح لو وجد معارض لعموم الحاجة . وعن الثانى بان القياس قدم على عموم الحاجة *

ثم اعلم أنه انما قيد بالجزئي الذى لم يرد نص على وفقه احترازا عن أصل القياس الحاجي إذا لم يرد نص على وفقه أى ماهيته السكاية بان ترتب حكم على شيء يظن أن علة ترتبه عليه الحاجة فيقاس عليه غيره لوجود الحاجة فيه . فهذا منعه الغزالى قال لانه يجرى مجرى وضع الشرع بالرأى. وأجازه الآمدي. وروى عن مالك والشافعى وانما احترزنا عنه لانه سيأتى التنبيه عليه فى مسلك المناسبة فى المناسب المرسل . كذا فى الشربينى ثم قال إن الخلاف هنا غير الخلاف هناك لان ماهنا بعد الاتفاق علي جواز ماهناك . وسيأتي تفصيل المناسب المرسل ان شاء الله تعالى والله أعلم *

﴿ القياس فى النفى الاصلي ﴾

منع بعضهم القياس فى النفى الاصلى أى بقاء الشيء علي ما كان عليه قبل ورود الشرع وهو البراءة الاصلية والمراد القياس فى ذى النفى لانا لم نقس نفيا علي نفى وإنما نقيس شيئا لم نجد فيه حكما بعد البحث الشديد عنه علي شيء آخر بهذه الصفة وانما منع القياس فيه استغناء عنه بدليل البراءة الاصليه (فان قلت) ان هذا الدليل يفيد عدم الحاجة إلي القياس لاالمنع منه (قلت) معناه أنهم منعوه فى طريق المناظرة لانه يعد لغوا من القول . والذى أجاز ذلك تمسك بانه لامانع من ضم دليل الى دليل آخر (فان قلت) أى فرق بين هذا وبين من منع القياس حال وجود النص

(قلت) الفرق أن ماهنا ليس أحد الدليلين متقدما علي الآخر فلا مانع من اجتماعها بخلاف النص مع القياس لتقدمه عليه ولذلك اذا كان القياس مخالفا للنص لايعارضه بل يقدم النص فهو مع النص ساقط الدلالة (فان قلت) ان الحكم الثابت بالقياس فى النفى الاصلى ليس حكما شرعيا بل هو حكم عقلى فكان الواجب عدم ذكره هنا وإنما يذكر فى القياس فى العقليات (قلت) الواقع أن فيه خلافا. قيل حكم شرعى وقيل ليس بحكم شرعي فعلى أنه حكم شرعي الامر ظاهر · وعلى أنه ليس بحكم شرعي لم يذكر فى العقلى لوجود الخلاف فيه بخصوصه. وفى البحر المحيط أن بعضهم فصل بين النفى المسبوق بالاثبات فانه يصح ثبوته بقياس العلة والنفى الاصلى لايثبت بقياس العلة وإنما يثبت بقياس الدلالة. قال والصحيح أنه لافرق بينهما والله أعلم *

﴿ القياس على المنسوخ ﴾

جرى بعضهم كما نقله ابن السبكي فى جمع الجوامع على أن القياس على المنسوخ لايجوز. واستدل على ذلك بانتفاء اعتبار الشارع للوصف الجامع بنسخ الحكم وذلك لانه لما زال الحكم مع بقاء الوصف علم أنه غير معتبر عند الشارع. وقيل يجوز لان القياس مظهر لحكم الفرع الكمين ونسخ الاصل ليس نسخا للفرع وذلك لان الفرع إنما يتبع الاصل فى الظهور لا فى الثبوت لثبوت كل بالخطاب. ونسخ أحد الامرين اللذين لاعلاقة بينهما فى الثبوت لايستلزم نسخ الآخر. ولا شك أن العلة قد ثبتت مناسبتها لحكم الاصل فى حالة ثبوته وهى كافية فى ظهور حكم الفرع وإن الغيت الآن وهذا معنى مايقال ان الفرع تابع للاصل فى الدلالة لا فى الحكم والدلالة لاتزول بالنسخ فتأمل * كذا في الشربينى على جمع الجوامع · وفيه نظر فان الفرع إذا كان تابعا للاصل فى الدلالة فكيف يدل علي حكمه وهو منسوخ الحكم وما قيل من أن مناسبة العلة لحكم الاصل فى حالة الثبوت كافية في ظهور حكم الفرع وإن الغيت الآن فممنوع لانها تدل على أن حكم الفرع مثل حكم الاصل فحيث كان حكم الاصل زائلا لايتصور أن تدل فى هذه الحالة. ثم إن قوله ان الفرع تابع للاصل فى الظهور لا فى الثبوت لثبوت كل بالخطاب ونسخ أحد الامرين الخ لايخلو من بحث فان

تبعية الفرع للاصل فى الظهور ومعناها أنه لما كان الخطاب متعلقا بالاصل للعلة الموجودة في الفرع دل ذلك على أنه متعلق بالفرع أيضا ويؤل الحال الى أنه متعلق بالقدر المشترك بينهما كالخمر فان الخطاب لما تعلق به على وجه التحريم للاسكار المتحقق فى النبيذ دل ذلك على أنه متعلق بالنبيذ أيضا ويؤل الحال الى أنه متعلق بالمسكر. فهل يقال بعد هذا إنه لاعلاقة بينهما فى الثبوت وأن نسخ أحدهما ليس نسخا للآخر فيمكن القياس على المنسوخ فتأمل والله أعلم بالصواب *

﴿ القياس فى الامور العادية والخلقية ﴾

اعلم أن المذكور فى جمع الجوامع وشرحه أن كل مايرجع الى العادة والخلقة كأقل الحيض والنفاس والحمل وأكثره لايجوز ثبوته بالقياس لانه لايدرك المعنى فيها فيرجع فيها الى قول الصادق · وقيل يجوز لان المعنى قد يدرك . ثم ان ظاهر عبارته كما فى تقرير العلامة الشربيني أن مرجع أقل الحيض ونحوه هو العادة والخلقة جميعا ولا مانع منه إذ لامنافاة بينهما ضرورة ترتب العادة على الخلقة · قال العلامة الشربيني : وأما جعل المحشي (أى البنانى) الحيض مثالا للخلقة فبعيد وان صح بان يقال · نمنع قياس امرأة لم يعلم لها حيض على أخرى تحيض فى ثبوت الحيض لها اه والمراد بالصادق الذى يرجع اليه فى الامور العادية والخلقية المخبر الصادق من ذوات الحيض ومن له خبرة بذلك ويحتمل . أن يراد به الشارع وكل من له خبرة بذلك فان الاحاديث تعرضت لبعض ذلك. كذا فى العطار نقلا عن النجارى * هذا ماقيل فى جمع الجوامع . وما كتب عليه . وقد أطلقوا الامور العادية والخلقية ولم يفصلوا فيها . وفى شرح ابن السبكي للمنهاج مايقتضي التفصيل . وعبارته . والذى قاله الشيخ أبو اسحق فى شرح اللمع ان ماطريقه العادة ان كان عليه امارة جاز اثباته بالقياس وذلك كالشعر لكل ماتحل فيه الروح والحامل هل تحيض ؟ فانا نستدل فى مسألة الشعر والعظم بالنماء والاتصال ونقيس على سائر الاعضاء . والخصم يقيس على أغصان الشجرة من حيث أنه لايحس ولا يتألم . وفى مسألة الحامل بان الحمل لو منع دم الحيض لمنع دم الاستحاضة . ألا ترى أن الصغرى

منع أحدهما منع الآخر فكذلك الكبر : والخصم يقول . لو كان دم حيض لانقضت به العدة وحرم الطلاق . وإن لم يكن عليه أمارة كاقل الحيض وأكثره فلا يجوز اثباته بالقياس لان أشباهها غير معلومة لاقطعاً ولا ظاهرا فوجب الرجوع فيها الى قول الصادق: قال الشيخ أبو اسحق ومن استدل فى هذا بالقياس عالما به فقد كذب علي دين الله وفسق بذلك اه (فان قلت) ان القياس فى الامور العادية والخلقية ليس قياسا شرعيا اذ لايثبت به علي فرض جوازه حكم شرعى وانما يثبت به أن أقل الحيض لهذه المرأة يوم او يومان مثلا (قلت) انه يترتب عليه حكم شرعي لانه اذا ثبت أن هذه المرأة فى هذا الوقت حائض منعت شرعا من الصلاة وغيرها مما يحرم على الحائض والله أعلم *

﴿ القياس فى كل الاحكام ﴾

اعلم أن الخلاف فى اجراء القياس فى كل الاحكام يحكى فى كتب الاصول علي طريقتين وقد تمزج احدى الطريقتين بالاخرى فيقع اشتباه ويحصل اضطراب يبعد عن الوقوف على حقيقة الحال فنحن الآن نوضح كلتا الطريقتين تمام التوضيح ان شاء الله تعالى فنقول · (الطريقة الاولى) ماسبق فى الكلام على جواز اثبات الحدود والكفارات الخ بالقياس من أن الامام الرازى قال فى المحصول: إن حاصل الخلاف هل فى الشريعة جملة من المسائل يعلم أنه لايجوز استعمال القياس فيها أو ليس كذلك بل يجب البحث عن كل مسألة مسألة أنه هل يجرى فيها القياس أولى ؟ اه وقد عرفناك هناك أنه يجب أن نفهم عبارة المنهاج وهي قوله القياس يجرى فى جميع الشرعيات حتى الحدود الخ علي هذا المعنى (الطريقة الثانية) أن ينظر لجميع جزئيات الاحكام فيجعل الخلاف فيها . وهذا يحكي علي وجهين (الاول) هل يجرى القياس فى كل حكم أولا بل يوجد من جزئيات الاحكام مالايمكن جريان القياس فيها ؟ (الوجه الثانى) هل يجوز إثبات كل حكم بالقياس أولا ؟ وهذا الوجه إذا أخذ على ظاهره يكون غير معقول لانه يستلزم جواز ثبوت جميع الاحكام بالقياس بحيث لايكون منها حكم ثابت بغيره وذلك محال لما يلزم عليه من الدور أو التسلسل

إذ

إذ لابد للقياس من أصل يقاس عليه غير ثابت بالقياس فيتعين أن يؤول هذا الخلاف بأن يقال هل كل حكم بالنظر لذاته وبقطع النظر عن غيره صالح لان يثبت بالقياس أولا ؟ فيرجع الي الوجه الاول؛ ثم ان هـذا الخلاف بالطريقة الثانية يرجع عند التحقيق الى أنه هل جميع الاحكام يمكن أن يدرك فيها معني للمشروعية أو ليس كذلك بل منها تعبدى محض لايمكن ادراك سر المشروعية فيه ، فان جرينا على ان جميع الاحكام يمكن ادراك المعني فيها قلنا بجواز اثباتها كلها بالقياس على المعني السابق. وإن جرينا علي أن من الاحكام مالايمكن ادراك المعنى فيه قلنا لايجوز إثبات جميع الاحكام بالقياس بل منها مالا يصلح لذلك نعم القول بانه يمكن إدراك المعني في جميع الاحكام بعيد والله أعلم * (فان قلت) ما الفرق بين هاتين الطريقتين في هذا الخلاف فانا نرى كثيرا من الاصوليين يمزجونهما في خلاف واحد (قلت) الفرق بينهما واضح فان المثبت للقياس في جميع الاحكام على الطريقة الاولي لايلزمه القول باثباته فيها على الطريقة الثانية · بخلاف المثبت له فيها علي الطريقة الثانية فانه يلزمه القول باثباته فيها على الطريقة الاولى والنافي للقياس في جميع الاحكام علي الطريقة الاولى ناف له فيها على الطريقة الثانية بخلاف النافى له فيها على الطريقة الثانية فانه لايلزمه القول بنفيه فيها على الطريقة الاولى فتأمل والله أعلم *

ثم إن الحجاج فى الخلاف على الطريقة الثانية يرجع الي ماعليه حال الشريعة في الواقع · فمن قال إن منها مالايدرك له معنى يذكر من ذلك مثلا وجوب الدية على العاقلة فانه غير معقول المعني لان الجانى غير العاقلة فايجاب الدية عليهم تعبدى.. فيقول الآخر : هذا يمكن أن يدرك فيه سر المشروعية بان يقال ان فيها اعانة للجاني فيما هو معذور فيه كما يعان الغارم لاصلاح ذات البين بما يصرف اليه من الزكاة وخص ذلك بالعاقلة لان من شأنهم مناصرة الجانى والذب عنه لكونهم عصبته فكان اعتبارهم أقرب . ولانها تغنم لو كان مقتولا فتغرم لو كان قاتلا قال النبي ﷺ « مالك غنمه فعليك غرمه » والله أعلم *

(تنبيه) ماذكرناه من المذاهب المخصصة لوقوع التعبد بالقياس بعضها يرجع

الى الخلاف في حكم الاصل ولذلك ذكر معظمها الامام في المحصول عند الكلام على الحكم وقد جمعناها فى هذا الموضوع تبعا للبيضاوى فى المنهاج وابن السبكي فى جمع الجوامع . وقد بقي مما يتعلق بشروط حكم الاصل غير مايؤخذ من ذلك سنذكره ان شاء الله تعالي فى الكلام على الاركان * هذا تمام القول فى ذكر مذهب الجمهور من أن القياس حجة وسنشرع فى ذكر شبه المنكرين له ونبدأ بذكر شبه الفرقة التي أجازت التعبد به عقلا ومنعت وقوعه سمعا فنقول :

﴿ شبه الفرقة التى أجازت التعبد بالقياس عقلا ومنعت وقوعه سمعا ﴾

قد علمت أن هذه الفرقة منهم من حكاها فرقتين فرقة جرت على عدم الوقوع لعدم الدليل عليه . وفرقة منعت الوقوع لوجود الدليل على العدم . وعلمت أيضا أنها عند التحقيق فرقة واحدة . وأكثر أهل الاصول نسب القول بالجواز عقلا مع المنع سمعا لداود وأتباعه ولهم شبه علي ذلك من الكتاب والسنة واجماع الصحابة واجماع العترة ومن المعقول *

﴿ الشبهة الاولي من الكتاب ﴾

احتجوا منه بعدة آيات منها قوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا لاتقدموا بين يدى الله ورسوله) وقبل بيان وجه الاحتجاج بها نبين معناها فنقول (قوله) تعالى (لاتقدموا - بضم التاء - من التقديم وهو بحسب الاصل متعد الي المفعول بنفسه وقد ينزل على خلاف الاصل منزلة اللازم فيكون بمعنى تتقدموا من التقدم . وقيل علي هذا هو لازم فان قدم تأتى بمعنى تقدم كبين فانه متعد ولازم بمعنى تبين . فيحتمل أن يراد به فى الآية المتعدى وحذف المفعول ليذهب الوهم الى كل ما يمكن وحينئذ لايمكن أن نقدر شيئا بخصوصه لانه ترجيح بلا مرجح فنقدر امرا عاما لانه أفيد مع الاختصار . ويحتمل ان يكون لازما او منزلا منزلة اللازم ويكون المعنى لاتفعلوا التقديم على حد قولهم فلان يعطي ويمنع أى يفعل الاعطاء والمنع . ورجح الاحتمال الاول فى الكشاف وحواشيه بأمرين (الاول) أنه الاوجه الابلغ مع الفائدة التامة للعموم واستعماله على أعرف اللغتين (والثانى) أن المقصود من الآية كما سيأتي النهى عن مخالفة

الكتاب والسنة والتعدى يفيدأن ذلك يجعل وقصدوهوأقوى فى الذم من صدورها عنه كيفما اتفق . ورجح المعنى الثانى بامرين (الاول) أن القصد النهي عن أصل التقديم على الرسول بقطع النظرعما يقدم بين يديه (الثاني) موافقته لقراءة يعقوب لاتقدموا ـ بفتح التاء ـ على حذف احدى التائين (أى لاتتقدموا) * ثم ان هذا التركيب فيه مجازان (أحدهما) فى قوله تعالي (بين يدى الله ورسوله) فان حقيقته ما بين العضوين المخصوصين فتجوز بلفظ اليدين عن الجهتين المقابلتين لليمين والشمال لعلاقة المجاورة فهو مجاز مرسل . ثم لما كان هذا المعنى مستحيلا بالنسبة إلى الله تعالي لانه منزه عن المكان والجهة وغير مراد بالنسبة إلى الرسول صلي الله عليه وسلم لان المراد من الآية لاتقطعوا أمرا قبل أن يحكما به كان فى التركيب مجازاً آخرعلي طريق الاستعارة التصريحة التمثيلية وتقريرها أن يقال: شبه هيئة من يقطع فى الحكم بلااقتداء ولا متابعة لله فى كتابه ولرسوله فى سنته بهيئة من تقدم أمام النبي صلي الله عليه وسلم . او هيئة خادم تقدم أمام سيده فى سيره . بجامع ان كلا هيئة مستهجنة منتزعة من متعدد وهى هنا هيئة الاقدام علي عدم المتابعة لمن تلزم متابعته وان كانت في المشبه معنوية وفى المشبه به حسية ثم أستعير اللفظ المركب الدال علي هيئة المشبه به لهيئة المشبه علي طريق الاستعارة التصريحية التمثيلية . ولايخفى ما فى تصويرمخالفتهم لله ولرسوله بصورة المحس من الهجنة والشناعة * ووجه الاحتجاج بها أن يقال : القول بالقياس تقديم بين يدى الله ورسوله وكل تقديم بين يدي الله ورسوله منهي عنه فالقول بالقياس منهى عنه (أما) الكبرى فدليلها الآية (وأما) الصغرى فوجهها أن القول بالقياس قول بغير ما قاله الله ورسوله فيكون تقديما . (ومنها) قوله تعالي (وان احكم بينهم بما أنزل الله) (ومنها) قوله تعالى (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون) ووجه الاحتجاج بهما أن الحكم بالقياس حكم بغيرما أنزل الله وكل حكم بغير ما أنزل الله منهى عنه فالحكم بالقياس منهي عنه (أما) الكبرى فدليلها الآيتان منطوقا ومفهوما (وأما) الصغرى فوجهها أن حكم القياس غير منصوص عليه فلم يكن مما أنزل الله تعالي (ومنها) قوله

تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وقوله تعالي (تبيانا لكل شيء) وقوله تعالي (ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين) على قراءة الرفع. ووجه الاحتجاج بها أنها دلت علي أن الكتاب قد اشتمل على جميع الأحكام وإذا كان كذلك فالحكم الثابت بالقياس، إما أن يكون موافقا لما فى الكتاب أولا . فان كان موافقا كان القياس عبثا وان لم يكن موافقا كان باطلا فينتظم الدليل هكذا . القياس اما أن يكون عبثا واما أن يكون باطلا وكلما كان ذلك لايكون حجة ولا يتعبد به فالقياس لا يكون حجة ولا يتعبد به (أما) الصغرى فوجه العناد فيها الآيات (وأما) الكبرى فواضحة * ولنا أن نقرر الاحتجاج بطريقة أخرى هكذا : لو كان القياس حجة لما كان الكتاب مشتملا علي جميع الاحكام لكن التالى باطل فالمقدم مثله فيثبت أنه ليس حجة (أما) بطلان التالى فدليله الآيات (وأما) الملازمة فوجهها أنه يلزم من كونه حجة الاحتياج اليه فى احكام ليست منصوصة في الكتاب فلم يكن الكتاب مشتملا على جميع الاحكام (ومنها) قوله تعالى (ولا تقف ماليس لك به علم) وقوله تعالي (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) وقوله تعالى (وان الظن لايغني من الحق شيئا) ووجه الاحتجاج بها أن مقتضى القياس وهو حكم الفرع مظنون لامعلوم وكل مظنون منهي عن اتباعه ولا يغنى من الحق شيئا . فمقتضى القياس منهي عن اتباعه ولا يغنى من الحق شيئا وهذا يستلزم المطلوب وهو عدم تعبدنا بالقياس سمعا (أما) الصغرى فواضحة (وأما) الكبرى فدليلها الآيات السابقة (والجواب) عن الآية الاولي والآية الثانية ان الله لما أمرنا بالقياس لم يكن القول به تقديما بين يدى الله ورسوله ولم يكن الحكم به حكما بغير ما أنزل الله فالصغرى في الدليلين ممنوعة (والجواب) عن الآيات الثالثة والرابعة والخامسة أن المراد من اشتمال الكتاب على جميع الاحكام اعم من أن يكون بالذات أو بالواسطة فليس القياس عبثا لان الله شرعه من جملة الوسائط . ولا يمكن أن يراد باشتماله عليها مباشرة من غير واسطة للقطع بخلو ظاهره عن اكثر الاحكام . على أنا لانسلم ان المراد بالكتاب في الآيتين الثالثة والرابعة القرآن

الكريم بل المراد به اللوح المحفوظ (والجواب) عن الآيات السادسة والسابعة والثامنة ان اتباع الظن المنهي عنه والذى لايغني من الحق شيئا انما هو الظن فى مقام يمكن الوصول فيه الى اليقين أو فى مقام يطلب فيه الوصول إلى اليقين كعقائد التوحيد دون مطلق الظن والا انتقض بدلالات الكتاب والسنة على الاحكام فانها ظنية ومع ذلك جاز العمل بها بالاجماع * واعلم ان صاحب المنهاج تبعا للامام في المحصول أجاب عن هذه الآيات بجواب واحد وهو قوله (الحكم مقطوع والظن فى طريقه) * واعترض عليه الشراح بأنه إنما يصح جوابا عن الآيات الثلاثة الاخيرة فقط . وقبل ان نبين هل يصلح جوابا للكل اولا يصلح نوضح معناه فنقول : المشهور ان المراد بالحكم المقطوع به هو وجوب العمل بمقتضى القياس والمراد بقوله والظن في طريقه أن الظن وقع فى اطراف القضايا التي تركب منها القياس العقلى القطعى الذى اثبت هذا الحكم . وتقرير هذا القياس ان يقال : حكم الفرع الذى ثبت بالقياس مظنون وكل مظنون يجب العمل به فحكم الفرع يجب العمل به (اما) الصغرى فوجدانية (واما) الكبرى فدليلها الاجماع . فهذا القياس قطعي المقدمات والظن وقع محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى فلا يؤثر فى قطعية النسبة فى المقدمتين (فان قلت) علي هذا التقرير المشهور لا يصلح هذا الجواب ردا للاستدلال بالآيات الثلاثة الاخيرة ايضا لانه يتضمن الاعتراف بأن حكم القياس مظنون والله تعالي يقول (ولا تقف ما ليس لك به علم) الخ الآيات (قلت) اذا ثبت ان العمل بالمظنون واجب بالاجماع وجب تخصيص الآيات المتقدمة التي فيها النهي عن اتباع الظن بما إذا امكن الوصول الى العلم كما قررناه سابقا *

وانا أقول وارجو أن يكون حائزا للقبول : ان المراد بالحكم المقطوع به هو حكم الفرع الذي ثبت بالقياس الاصولي وان المراد بطريقه المظنون هو نفس القياس الشرعي فانه طريق ظني كما هو واضح . وبهذا التقرير يكون الجواب صالحا للرد على الاستدلال بالآيات الأخيرة السابقة بوضوح من غير حاجة الى التأويل السابق فى التقرير الاول (فان قلت) كيف يعقل أن يكون حكم الفرع مقطوعا

به مع أن دليله ظني والطريق المظنون لا يوصل الى القطع وذلك من البداهة بمكان (قلت) لاشك أن هذا السؤال الذي يخطر في البال بأدنى التفات يحمل الناظر فى تقرير هذا الجواب بما قلناه على أن يكون ذلك لديه موضع التعجب والاستغراب بل ربما حكم عليه فى بادىء النظر بأنه خرافة . ولكن من تأمل فيه حق التأمل ودقق النظر فيه مع لطف فى القريحة وجده تقريراً سديداً بديعاً . وها أنا أوضحه بحيث لا يعترى فى صحته اثنان فأقول: من المعلوم أن الاجماع انعقد على ان الله سبحانه وتعالى كلف الخلق بما وصلت اليه أنظار الائمة المجتهدين وعلى ان المكلف إذا عمل بما ظنه أى مجتهد مستوف لشروط الاجتهاد فقد خرج عن عهدة التكليف *

اذا تقرر هذا فاعلم أنا إن جرينا على أن كل مجتهد مصيب وان حكم الله يتعدد بتعدد ظنون المجتهدين اتضح أن جميع الاحكام العملية الفرعية التي استنبطها الائمة المجتهدون من الادلة السمعية سواء القياس وغيره مقطوع بأنهـا احكام من الله تعالى . وان جرينا على أن المجتهد يصيب ويخطىء وان حكم الله فى المسألة واحد فجميع الاحكام العملية المذكورة مقطوع بانها أحكام من الله تخرج المكلف الذى عمل بها عن عهدة التكليف قطعا . فالحكم الذى ثبت لدى المجتهد بالقياس الظنى كالحكم الذى أثبته النص بالدلالة الظنية . مقطوع بانه حكم من الله مخرج لمن عمل به من المكلفين عن عهدة التكليف على أي حال . ولا يترتب على الخلاف فى تصويب جميع المجتهدين أو تصويب واحد فقط الا زيادة الثواب . فعلى القول الاول ثواب المجتهدين واحد وعلى القول الثانى المصيب له أجران والمخطىء له أجر واحد (فان قلت) من أين جاء القطع بانه حكم الله مع أن الدليل الموصل اليه ظني (قلت) جاء من الاجماع السابق (فان قلت) اذن فدليل الحكم الاجماع لا القياس ولا غيره من الادلة السمعية (قلت) ان الاجماع مشروط بالوصول الى الحكم بالدليل الظني فيكون تصوير الحالة هكذا : أجمعت الامة على أن الحكم المظنون للمجتهد المستنبط من الدليل السمعى الظنى حكم الله قطعا للمجتهد ولمن يقلده . وأظن أن هذا المقدار كاف فى حكمنا بان حكم الفرع مقطوع بانه حكم الله والله أعلم *

هذا مايتعلق بتوضيح هذا الجواب . وأما انه هل يصلح جوابا لجميع الآيات او لبعضها فنحن نكتفى بذكر عبارة المحصول فى تقريره (ومنها) يتضح أنه صالح للجواب عن جميع الآيات بوضوح تام خلافا لما أجمع عليه الشراح. قال رحمه الله مانصه : (أما) التمسك بالآيات فالجواب أن الدلالة لما دلت على وجوب العمل بهذا الظن صار كأن الله قال مهما ظننت أن هذه الصورة تشبه تلك الصورة فى علة الحكم فاعلم قطعا انك مكلف بذلك الحكم وحينئذ يكون الحكم معلوما لامظنونا البتة اه فالحكم إذا كان مقطوعا به بالاجماع سواء كان هو الحكم الثابت بالقياس كما قررنا أو وجوب العمل به كما هو المشهور لم يكن القول بالقياس تقديما بين يدى الله ورسوله ولم يكن الحكم الثابت به حكما بغير ماأنزل الله ولم يكن القياس عبثا فلا يكون الكتاب مشتملا على جميع الاحكام بلا واسطة والله أعلم *

الشبهة الثانية من السنة

احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم « تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا » ووجه الاحتجاج به أن المقصود منه تعمل هذه الأمة مرة بالكتاب اذا وجد ومرة بالسنة اذا لم يوجد كتاب ومرة بالقياس اذا لم يوجد كتاب ولا سنة فاذا فعلوا ذلك أى عملوا بالقياس اذا لم يوجد كتاب ولا سنة فقد ضلوا · وهذا التوجيه متعين عندهم ليكون دالا على مقصودهم من عدم الاحتجاج بالقياس بخلاف ماإذا فهم الحديث هكذا . تعمل هذه الامة زمناً بالكتاب وحده وزمنا بالسنة وحدها ولو مع وجود الكتاب من غير نسخ ولا تخصيص ومرة بالقياس وحده ولو مع وجودهما . فانه لايدل على مقصودهم لان هذه الحالة ضلال بالاجماع . وتقرير هذه الشبهة على توجيههم أن تقول : العمل بالقياس ضلال وكل ضلال ليس مشروعا فضلا عن الوجوب فالعمل بالقياس ليس مشروعا (أما) الكبرى فمسلمة (وأما) الصغرى فدليلها الحديث السابق (والجواب) من وجوه (الاول) ان هذا الحديث رواه ابن حزم فى رسالته الكبرى عن ابى هريرة ولا تقوم بمثله حجة لان فى بعض رواته من كذبه ابن

معين وترك ابوحاتم حديثه وقال ابو زرعة ليس هوعندى ممن يكذب وانما كان يوضع له الحديث فيحدث به . وقال ابن السبكى : والحديث المشار اليه لاتقوم بمثله الحجة لان راويه جبارة ابن المفلس وهو ضعيف الخ ماقاله رحمه الله تعالى (الثانى) أنا إذا سلمنا صحة هذا الحديث فلا نسلم ان معناه ماسبق من الاحتمال الدال على مقصودهم بل يجوز ان يحمل علي ماقلناه ثانيا فلا يدل علي ان العمل بالقياس وحده ضلال (الثالث) انهذا الحديث على تسليم صحته وان المراد منه ماقرروه معارض بحديث معاذ وغيره من الاحاديث الدالة على ان القياس حجة فيجب التوفيق بأن يحمل ذم القياس على الفاسد والامر به على الصحيح والله اعلم *

﴿ الشبهة الثالثة اجماع الصحابة ﴾

احتجوا ايضا على عدم حجية القياس باجماع الصحابة وتقريره ان يقال : وقع ذم العمل بالقياس من بعض الصحابة ولم يحصل من الباقى انكار على ذلك . وكلما كان كذلك فهو مجمع على انكاره وترك العمل به وعلى ان الله لم يتعبدنا به فالقياس لم نتعبد بالعمل بمقتضاه وهو المطلوب (أما) الصغرى فدليلها ماذكرناه سابقا من الروايات عن بعض الصحابة فى ذمه (وأما) باقى مقدماته فيعلم تقريرها من تقرير الاجماع السابق على الحجية . (والجواب) أن هذا الاجماع معارض بالاجماع السابق على الحجية فيجب التوفيق بينهما بأن يحمل هذا الاجماع على القياس الفاسد والاجماع السابق على القياس الصحيح والله أعلم *

﴿ الشبهة الرابعة اجماع العترة ﴾

احتجوا ايضا على ذلك باجماع العترة (أى آل البيت) على انكار القياس وقالوا كما نعلم بالضرورة ان مذهب الشافعى وابي حنيفة ومالك القول بالقياس نعلم بالضرورة ان مذهب اهل البيت كالصادق والباقر انكار القياس واذا ثبت أن آل البيت اجمعوا على انكار القياس ثبت انه لايجوز العمل به لان اجماعهم حجة . (والجواب) انا لانسلم انهم اجمعوا على إنكار القياس وروايات الامامية عنهم بالانكار معارضة بروايات الزيدية عنهم بالعمل به . على انه على تقدير

حصول

حصول إجماعهم علي ذلك لانسلم انه حجة كما سبق تقريره فى باب الاجماع والله أعلم * واعلم أنه لما كان المقصود من معارضة روايات الزيدية لروايات الامامية . إبطال دعواهم حصول الاجماع من العترة على إنكار القياس ولم يسبق أننا استدللنا باجماعهم على العمل بالقياس على رواية الزيدية . اقتصر صاحب المنهاج علي ذكر المعارضة ولم يقل كما قال فى سابقه فيجب التوفيق بخلاف الاجماع السابق والله أعلم *

الشبهة الخامسة من المعقول

وتقريرها من وجهين (الاول) أن القياس يؤدى إلى الخلاف والمنازعة وكلما كان كذلك فهو منهي عنه فالقياس منهى عنه (اما) الصغرى فبيانها ان مبنى القياس على أمارات تختلف باختلاف الانظار فلا محالة يقع فيه الخلاف والاستقراء دل على وقوعه (وأما) الكبرى فدليلها قوله تعالى (ولا تنازعوا فتفشلوا) والجواب ان الآية وردت فى الآراء والحروب كذا فى المنهاج · والقرينة علي ذلك قوله تعالى (فتفشلوا) ولعل المراد بالاختلاف فى الآراء الاختلاف فى سياسة الامة وفى إدارة شئونها وأما الاختلاف فى الحروب فواضح . ولا شك ان الاختلاف فى هذين الامرين مدعاة للفشل ومجلبة لاضمحلال الأمة وإذا كانت الآية وردت فيما ذكر فليس التنازع المنهى عنه فيها لاختلاف فى الاحكام الشرعية لان الاختلاف فيها جائز بل هو رحمة للأمة المحمدية لقوله صلى الله عليه وسلم «اختلاف أمتي رحمة» قال الخطابى والبيهقى : روى عن النبي ﷺ * وذلك يدل على أن هذا الحديث له أصل * وقال زين العراقى وأسنده فى المدخل من حديث ابن عباس بلفظ «اختلاف اصحابى لكم رحمة» وإسناده ضعيف . وقال ابن السبكى : واعلم ان هذا الحديث غير معروف فى كتب الحديث ولم اقف له على سند ولا رأيت أحداً من الحفاظ ذكره إلا البيهقى فى رسالته إلي الشيخ العميد عميد الملك بسبب الاشعري وقد ساقها الحافظ ابن عساكر فى التبيين الا ان البيهقي لم يذكر له اسناداً بل قال روى عن النبي ﷺ . ثم أطال السبكى في بيان معناه · والأقرب عندى ان المراد

من الحديث ما أراده منه البيضاوى وأردناه فى تقرير الجواب سابقا فان وجه الرحمة فيه واضح والله اعلم * وأجاب فى المحصول عن هذه الشبهة بقوله إن هذا الدليل قائم بعينه في الادلة العقلية فما هو جواب لهم فيها فهو جواب لنا فى القياس الشرعي اه ولو قال · ان هذا الدليل بعينه قائم فى الاجتهاد فى استنباط الأحكام من النصوص فانه مؤد الي الخلاف أيضا فما هو جوابهم عنه فهو جوابنا لكان أمس بما نحن فيه والله أعلم (فان قلت) ماوجه اعتبار هذا الدليل معقولا مع ان كبراه قد استدل عليها بالآية الشريفة وقد تقرر أن الدليل العقلى لابد ان تكون مقدمتاه عقليتين (قلت) ليس المراد بكونه دليلا معقولا أنه من الادلة العقلية الصرفة بل المراد أن عدم التعبد بالقياس وابطال كونه حجة معقول المعنى لان فيه من المفاسد وهى كونه يؤدى إلى المنازعة والفشل مايدل على أن الحكيم الخبير لا يتعبدنا به ولكون وجه الدلالة فيه كذلك لم يجعلوه من أدلة الكتاب كالآيات السابقة .(لا يقال):انه دليل عقلى والآية لم تذكر دليلا للكبرى وإنما ذكرت للتنبيه والارشاد فقط : ودليل الكبرى فى الواقع ان التنازع قبيح فى ذاته (لانا نقول): يبعد هذا أمران (أحدهما) ان هذا الدليل لمن أجاز التعبد به عقلا ومنعه سمعا (الثانى) أن شراح المنهاج والامام فى المحصول قرروا الدليل كما قررناه بجعل الكبرى هكذا : وكلما كان كذلك فهو منهى عنه · وهذه دليلها النقل فقط والله أعلم (الوجه الثاني) من المعقول أنه لو قال الرجل : اعتقت سالما لسواده فقيسوا عليه سائر العبيد السود لم يعتق غيره من السود فمن باب أولى اذا لم يأمر بالقياس . والجواب ان الله إذا أمر بحكم ثم قال فقيسوا عليه فلا نزاع فى جواز القياس فظهر الفرق بين الصورتين . والسبب فيه أن حقوق العباد مبنية على الشح لكثرة حاجاتهم وسرعة رجوعهم عن دواعيهم وأما حقوق الله فبنية علي المسامحة (فان قلت) مقتضي ماقررت ان هذه الادلة والشبه انما هى للقائلين بجواز التعبد بالقياس عقلا ومنعه سمعا مع أن صاحب المنهاج ذكر هذه الادلة ماعدا الوجه الثانى من المعقول وزاد عليها دليل النظام

الآتي واعتبر الجميع حججا لمنكرى القياس مطلقا وقد ذكر من جملة المنكرين له من احاله كالشيعة والنظام فهل يرى أن هذه الوجوه حجج للمنكرين جميعا حتي المحيلين منهم (قلت) الواقع أن هذه الوجوه حجج لمن أجاز التعبد بالقياس عقلا ومنعه سمعا كما قررنا ويدل له أمران (الاول) أن الامام فى المحصول قال بعد أن ذكر هذه الحجج مانصه : فهذا كله كلام من لايمنع القياس عقلا (الامر الثانى) أن هذه الادلة لاتصلح لاثبات الاحالة العقلية لأنها ادلة سمعية حتى ماسموه معقولا كما علمت وجه تقريره . والجواب عن صاحب المنهاج أنه ذكر الاقوال المخالفة جملة واتبعها بذكر الادلة جملة اعتمادا على فهم القارئ لتوزيع الادلة على الأقوال . ولما اعتبر الشيعة والنظام فرقة واحدة اكتفي بدليل النظام المثبت للاحالة فى زعمه ولم يذكر شبهة الشيعة فى احالته مطلقا وسيأتي تفصيل الجميع والله أعلم (فان قلت) ذكرت من ضمن شبه المانعين للتعبد بالقياس سمعا المجوزين له عقلا إجماع العترة . ومثل هذا الاجماع انما يحتج به الشيعة وقد نسبوا اليهم الاحالة العقلية (قلت) لامانع من أن يحتج بهذا الاجماع غير الشيعة من الفرق التى أجازت التعبد به عقلا ومنعته سمعا بل لامانع من ان يحتج به وبغيره من الادلة السمعية مثل الشيعة الذين ادعوا احالته عقلا علي سبيل التقوية لانه متى كان محالا عقلا كان ممنوعا سمعا والله أعلم (فان قلت) يمكن تقرير هذه الادلة على وجه يثبت الاحالة العقلية بان يقال : اذا ثبت أن القياس منهي عنه استحال أن يكون مأموراً به والا لزم أن يكون الشارع آمرا ناهيا لشىء واحد فى أن واحد وهو محال عقلا (قلت) لو صح مثل هذا فى هذه الادلة للزم استحالة أن يكون كل منهى عنه بالادلة السمعية مأمورا به والمأمور به بالعكس مع أن ذلك لايقول به عاقل على إطلاقه لانه يتوقف على أن الامر والنهى متعلقان بشىء واحد فى آن واحد ومكان واحد من غير نسخ ولا تخصيص لأحدهما وهما مستويان فى الثبوت ليس لاحدهما مرجح على الآخر فاذا تحققت هذه الامور فلا نزاع في أنه تكليف محال لايجوز بالاجماع . ودون إثباتها في أحد الادلة السابقة خرط القتاد . وأيضاً

لو كانت هذه الادلة للمحيل عقلا لم يبق للمجيز له عقلا والمانع له سمعا دليل بل يجب أن يتحد القولان . ولا قائل بذلك كما علمت فى تقرير المذاهب والله أعلم *

شبه من أحال التعبد بالقياس

قد علمت أن بعض الاصوليين اعتبر هؤلاء الذين أحالوا التعبد بالقياس فرقة واحدة وبعضهم جعلهم فرقا متعددة وعلمت أن السر فى ذلك هو اختلاف شبههم وما أخذهم في وجه الاحالة . ونحن نذكر ماوقفنا عليه من هذه الشبه وندحضها حتى لايبقى لها أثر إن شاء الله تعالي ونبتدئ بشبهة النظام حامل لواء هذه البدعة وهي تؤدى كما علمت الى إحالته فى شريعتنا خاصة فنقول : احتج النظام بان شريعتنا مدارها علي الجمع بين المختلفات والتفرقة بين المتماثلات وما كان كذلك يستحيل أن يتعبدنا الشارع فيها بالقياس فشريعتنا يستحيل أن يتعبدنا الشارع فيها بالقياس (أما) الكبرى فوجهها أن مدار القياس على الجمع بين المتماثلات والتفريق بين المختلفات فلو تعبدنا به فى شريعتنا لزم الجمع بين المتناقضين . وخلاصة هذا الوجه أن مقتضى القياس أن المتماثلين ينبغى أن يتحدا حكما والمختلفين ينبغي أن يختلفا حكما . والحال التى عليها الشريعة تناقض ذلك فان المتماثلين يفترقان فى الحكم والمختلفين يتفقان فى الحكم . وبعبارة أخرى القياس يقتضى أن تكون الاحكام الشرعية معقولة المعنى وأحكام شريعتنا ليست كذلك (وأما) الصغرى فبيانها من حال الشريعة فى الواقع ولنذكر صورا من ذلك (الاولي) جعل بعض الازمنة والامكنة أشرف من بعض مع استواء الكل فى الحقيقة قال تعالى (ليلة القدر خير من الف شهر وفضل الكعبة على سائر البقاع (الثانية) شرع لنا قصر الصلاة الرباعية دون الثنائية (الثالثة) أسقط الصلاة والصوم عن الحائض ثم أوجب عليها قضاء الصوم دون الصلاة مع أن الصلاة أعظم قدرا من الصوم (الرابعة) جعل الحرة الواحدة القبيحة الشوهاء تحصن والمائة من الجوارى الحسان لا يحصن (الخامسة) حرم النظر الى شعر العجوز الشوهاء مع أنها لا تفتن الرجال الشبان ألبتة . وأباح النظر الى محاسن الامة الحسناء مع أنها تفتن الشيخ الهرم (السادسة) قطع سارق القليل دون غاصب

الكثير (السابعة) جلد القاذف بالزنا دون القذف بالكفر (الثامنة) قبل في القتل والكفر شاهدين ولم يقبل في الزنا الا أربعة مع أنه دونهما (التاسعة) جلد قاذف الحر الفاجر دون قاذف العبد العفيف (العاشرة) أوجب على الصبية المتوفى عنها زوجها العدة وفرق في العدة بين الموت والطلاق مع أن حال الرحم لايختلف فيهما (الحادية عشرة) إذا خرج الريح من موضع يكون فرض طهوره موضعا آخر مع أن غسل ذلك المكان أولى (الثانية عشرة) فرض الغسل من المني مع أن غيره مما يخرج من السبيلين أنتن منه (الثالثة عشرة) جعل التراب طهورا كالماء مع أن التراب لاينظف بل يزيد في تشويه الوجه (الرابعة عشرة) سوى بين القتل عمدا والقتل خطأ في وجوب الضمان (الخامسة عشرة) سوى في ايجاب الكفارة بين قتل النفس والوطء في رمضان والظهار مع الاختلاف (السادسة عشرة) سوى بين الردة والزنا في ايجاب القتل * هذا ماوقفت عليه من الصور التي ذكرها النظام. ومماينبغي أن يتنبه له أن جميع هذه الصور ما عدا الصور الاربعة الاخيرة من التفريق بين المتماثلات. وأما الاربعة الاخيرة فمن الجمع بين المختلفات * هذا ويمكن أن تقرر شبهة النظام بطرق أخرى (منها) أن يقال أن القياس مداره على الجمع بين المتماثلات والتفريق بين المختلفات وكل ما كان كذلك يستحيل أن يتعبدنا الشارع به في شريعتنا فالقياس يستحيل أن يتعبدنا الشارع به في شريعتنا (ومنها) أن يقال: لو تعبدنا الشارع بالقياس في شريعتنا لما جمع فيها بين المختلفات وفرق بين المتماثلات لكن التالي باطل فبطل المقدم وثبت نقيضه وهو المطلوب (ومنها) الشارع جمع بين المختلفات وفرق بين المتماثلات وما كان كذلك يستحيل ان يتعبدنا بالقياس فالشارع يستحيل أن يتعبدنا بالقياس. ولا يخفى عليك وجه المقدمات المركب منها هذه الأقيسة (والجواب) أن ما ادعاه النظام من أن مدار الشريعة على الجمع بين المختلفات والتفريق بين المتماثلات ان كان مراده أن كل الشريعة كذلك بان تكون جميع الاحكام الشرعية غير معقولة المعنى فالصغرى ممنوعة منعا ظاهرا فان ما ذكره من الصور على تسليم أنها غير معقولة المعنى نادرة بالنسبة لباقي الاحكام الشرعية. وإن كان مراده أن

بعض الاحكام غير معقولة المعنى كالصور التي ذكرها فالكبرى ممنوعة لأنا لا ندعي
أن الشارع تعبدنا بالقياس فى شريعتنا مطلقا بل إذا عرف المعني وفهمنا ما شرع
الحكم لأجله وذلك فى الشريعة أكثر من أن يحصر لا ينكره الا معاند أو زنديق
(فان قلت) قد أشرت فى جوابك إلى ان هذه الصور التي اوردها النظام يمكن أن
يكون فيها معني للمشروعية فهل تستطيع أن تبين ذلك مع التوفيق بينه و بين ما ادعاه
النظام من انها صور متخالفة مع اتحاد الحكم ومماثلة مع اختلاف الحكم (قلت)
نعم وقبل ان نبين سر المشروعية فى هذه الصور نوضح معنى التماثل والتخالف فنقول:
أصل معنى المتماثلين ما اتحدا فى الحقيقة واختلفا فى العوارض · ومعنى المتخالفين
ما اختلفا فى الحقيقة . وليس مراد النظام بالمتماثلين والمتخالفين ما ذكرناه بل أراد
بالمتماثلين ما اشتركا فى وصف يصح ان يكون مناط الحكم وبالمتخالفين غير ذلك *
إذا علمت ذلك فاعلم ان الصور التي حكم النظام بانها مماثلة أو متخالفة يجوز ان يكون
ما ظنه فيها جامعا ليس هو الجامع المقتضى للحكم أو وجد له فى الصورة الأخرى
معارض وان يكون ما ظنه فارقا بين المتخالفين ليس بفارق مؤثر فى عدم الحكم .
ومن نظر فى الشريعة الاسلامية وقلبه مفعم بالأيمان والاخلاص ظهر له من الاسرار
بقدر ما أفاض الله عليه من التوجه والقبول فيزداد اطمئنانا وايمانا بالحكيم الخبير
بخلاف من نظر فيها بعين العناد والزندقة فانه يزداد ما على قلبه من الانطماس ويكون
بصره و بصيرته دائما فى انعكاس . وها نحن نبين ما فى هذه الصور من الاسرار
والمعانى المقتضية لشرع احكامها بحسب ما وصلنا اليه من انفسنا فى البعض ونقلناه
عن غيرنا فى البعض الآخر فنقول : أما تفضيل بعض الازمنة والأمكنة على بعض
مع استواء الكل فى الحقيقة فلوجود المقتضى لذلك فى البعض دون البعض الآخر:
إذ ليس المعني المقتضي للتفضيل هو حقيقة الزمان والمكان بل هو ما وقع ويقع فى
تلك الأزمنة والأمكنة من الأمور الجليلة التي لم توجد فى غيرهما ـ فمثلا ـ ليلة
القدر نزل فيها القرآن الكريم وجعلت ميعاداً لنزول الملائكة والروح فيها بأذن
ربهم تحمل ما تفضل الله به على الخلائق من النعم والرحمات فكانت العبادة فيها

أفضل حتى يكون حظ العبد فيها اوفر . ويوم عرفة اختص بان يقف فيه الجم الغفير من الخلائق متجردين ملبين مقبلين . ومكة فضلت لأن فيها البيت الحرام والمشاعر العظام . والمدينة لأنها التى هاجر اليها سيد الخلق وأهلها أول من بايعه ونصره وفى النهاية ضمت جسده الشريف . وبيت المقدس لأن فيها المسجد الأقصى الذى هو أول القبلتين ومجمع الانبياء والمكان الذى أسرى بالنبى ﷺ اليه وعرج منه إلى الملأ الاعلى . (وأما) قصر الصلاة الرباعية دون الثنائية فلقيام الفارق بينهما إذ ليس المعنى المقتضي للقصر مجرد كونها صلاة بل هذه الرخصة إنما شرعت تخفيفا علي المسافر والمحتاج للتخفيف إنما هو العدد الكثير المانع للمسافر من قضاء مصالحه كالرباعية دون العدد القليل كالثنائية . علي أنها لو قصرت لعادت إلى ركعة وذلك ليس له نظير فى اصل مشروعية الصلاة (وأما) مشروعية قضاء الصوم علي الحائض دون الصلاة فليست العلة فى ذلك زيادة العناية بالصوم حتى تكون الصلاة لكونها أفضل أولى منه بهذه العناية بل السر في ذلك ان الصلا لتكررها تحصل فى مشرعية قضائها مشقة شديدة بخلاف الصوم لعدم تكرره فرخص فى الصلاة للحرج وبقى الصوم على الاصل (وأما) اعتبار الشارع الاحصان بالحرة الواحدة ولو كانت قبيحة شوهاء دون المائة من الاماء الحسان وتحريم النظر ايضا إلى الحرة العجوز الشوهاء دون الامة الحسناء فليس السر فى ذلك القبح والحسن فى جزئيات النساء . بل السر فى جعل الاحصان وتحريم النظر خاصا بالحرائر دون الاماء أن المقصد من الاماء الخدمة وهي تستوجب التعرض للنظر وتكون الأمة معها مبتذلة لايميل اليها بحسب الشأن إلا من كانت نفسه تميل الى البهائم . وليس القصد منهن التزوج والنكاح لما يترتب عليه من استرقاق الولد وقطع الصلة بينه وبين أبيه ولهذا لم يجز التزوج بأمة الغير إلا فى حال الضرورة القصوى . من أجل ذلك أباح الشارع النظر اليهن ولم يعتد بنكاحهن فى الاحصان . بخلاف الحرائر فانهن معدات للتزوج بهن ولنكاحهن وهن المقصودات للنسل والذرية اذ لايترتب علي نكاحهن

استرقاق الاولاد فكان ذلك داعيا إلى صونهن عن الاجانب وعن التعرض للنظر اليهن دفعا للفتنة ومحافظة على الانساب. وكان نكاحهن هو المعتد به المعتبر فى الاحصان . ثم إن الشارع إنما اعتبر فى شرعه ربط الاحكام بالجنس وبحسب الشان ولم يعتبر آحاد الصور ضبطا للامور وعدم تشتيت الاحكام وذلك منتهى الحكمة (وأما) قطع سارق القليل دون غاصب الكثير فلقيام الفرق الواضح اذ ليس السر في القطع هو مجرد أخذ مال الغير من غير حق بل السر فيه انه أخذه خفية من حرز مثله أى فى وقت ليس للمال حارس ولا مدافع فاقتضت حكمة الله البالغة شرع حد القطع ليكون زاجرا وقائما مقام صاحب المال وشرطة الامام فى حراسته ولا شك أن هذا المعنى غير موجود فى الغصب لانه يقع جهرة أمام صاحب المال وحراس الامام فيمكن التحرز عنه فى العادة (وأما) جلد القاذف بالزنا دون القاذف بالكفر مع أنه أعظم منه وقبول شاهدين فى القتل والكفر دون الزنا مع أنهما أعظم منه فلقيام الفارق بينهما اذ ليس السر فى حد القذف كونه رماه بأمر محرم شرعاً حتي يكون القذف بالكفر والقتل أولى بهذا الحد بل المعنى فى اختصاص الرمى بالزنا بهذا الحد أن الزنا قبيح تستقبحه النفوس بطبعها ويلحق الشخص بسببه من العار والشنار بمقتضى العادة مالا يلحقه بالقتل والكفر ولستر هذا القبيح بقدر الامكان احتاط الشارع فى إثباته على الشخص لأجل أن يحد باشتراط أربعة شهود دون الكفر والقتل . (وأما) إيجاب العدة على الصبية المتوفى عنها زوجها فلان الحكمة فى شرع العدة ليست قاصرة على التيقن من براءة الرحم بل لأن المتوفى عنها زوجها يحصل لها ولاهلها من التفجع على موته مالا يتناسب مع معالم الافراح بتزوجها بغيره عقب موته . ومن نظر في العادات المضطردة بين الناس وجد أن في زواج البنت بعد وفاة زوجها حتي بعد انتهاء العدة بقليل من الصعوبة على أهل الزوج الاول مالا ينكره الا مثل النظام علي أنه لو استثنيت الصغيرة من وجوب العدة لوقع من الاضطراب فى ضبط الصغر مايجوز معه أن تزوج البنت باعتقاد أنها صغيرة مع أن رحمها مشغول فيحصل

اختلاط

اختلاط الانساب . فطردا للباب واحتياطا للمحافظة علي الانساب وجبت العدة حتي على المتيقن براءة رحمها . (وأما) تفريقه بين عدة الموت والطلاق فلقيام الفرق لان صاحب النسب فى حال الموت غير موجود فاحتيط له بخلاف المطلق (وأما) قوله إنه سوى بين الماء والتراب في التطهير فلا نسلم أن الشارع سوى بينهما فى ذلك وإنما جعل التراب بدلا عن الماء عند فقده وحينئذ نحتاج الى بيان الحكمة فى مشروعية البدل عند فقد الماء وإلى بيان الحكمة فى كون هذا البدل هو خصوص التراب فنقول: الحكمة فى مشروعية البدل كما يؤخذ من البرهان ادامة الدربة فى إقامة وظيفة الطهارة فان الاسفار كثيرة الوقوع فى اطوار الناس واعواز الماء فيها ليس نادرا فلو أقام الرجل الصلاة من غير طهارة ولا بدل عنها لتمرنت نفسه علي إقامة الصلاة من غير طهارة «والنفس ماعودتها تتعود» وقد يفضي ذلك الى ركون النفس الى هواها وانصرافها عن مراسم التكليف . والحكمة فى كون هذا البدل هو خصوص التراب عدة امور (الاول) أنه عام ومتيسر الحصول لجميع الناس كالماء (الثاني) انه العنصر الثاني الذى ضم الي الماء فى تكوين اصل البشر (الثالث) مافيه من الخواص التى تجعله متعينا فى مقاومة امراض مخصوصة كما حققه الاطباء الاسلاميون فى تعينه فى التطهير من النجاسة الكلبية وغير ذلك من الاسرار التي لايعلمها الا مودعها وهو العليم الخبير . (واما) جلد قاذف الحر الفاجر دون قاذف العبد فليس المعنى فيه هو العفة حتى يكون قاذف العبد العفيف احق بهذا الحد بل المعنى الذى اقتضى حد القذف ماعلمت من ان الزنا مستقبح جدا فى العادات وان العار الذي يلحق فاعله لايستطيع ان يبوء بحمله من كان عنده شيء من الشمم فلو ترك الناس يقذف بعضهم بعضا بهذا الامر المستقبح لادى ذلك الى التقاتل والتهارج وغير ذلك من المفاسد * ثم لما كان الحر من حيث هو حر اشرف من العبد من حيث هو عبد اختص بهذه المزية دون العبد الذى هو نازل القدر ومنزل فى العادات منزلة البهائم . وقد علمت فيما سبق ان شرع الاحكام انما يلاحظ فيه الجنس ولا ينظر فيه الى الافراد الشاذة فلا يضر وجود حر فاجر لا يستحق المحافظة على عرضه

(واما) خروج الريح من موضع ويكون موضع طهوره موضعا آخر فنقول في حكمته لم يجب غسل موضع خروجه لانه لافائدة في غسله لان الريح لايصحبه من النجاسة الا النتن وهو لاجوهر له ولا جرم يستقذر فلم ينجس موضع خروجه ولو وجب غسله لوجب غسل كل الثياب ايضا كلما خرج وفي ذلك مشقة عظيمة (واما) غسل اعضاء الوضوء بخروجه فلانه حدث من الاحداث التي توجب غسل هذه الاعضاء وفي اختصاصها بالغسل لهذه الاحداث حكم مخصوصة سنتعرض لبعضها في مسلك المناسبة ان شاء الله تعالي (وأما) فرض الغسل من المني فليس الداعي اليه هو النتن حتى يقال انه يخرج من السبيلين ماهو أنتن منه بل لأن المني يخرج من الجسد وقد قيل إن الجسم يحصل له عقب خروجه ارتخاء والماء يشده على ان خروج المني هو الركن المهم في الجماع فالحكمة في وجوب الغسل منهما واحدة . (واما) باقي ماذكره فهو واضح لايحتاج الى بيان فان اتحاد العقو به واختلاف أشخاص الذنوب ليس من مستبعدات العقول . فان السجن واحد ويدخله السارق والقاتل وغيرهما والله أعلم باسرار شرعه الحقيقية والعقول انما تصل الي شيء من ذلك بحسب استعدادها . ولا اعتقد ان عقلا يقف على عشر معشار اسرار شريعة وضعت لجميع الخلائق من مبعث خاتم الانبياء والرسل إلى أن تقوم الساعة والله أعلم *

(فان قلت) أراك ذكرت الصور التي أوردها النظام على قسمين قسم جمع الشارع فيه بين المختلفات وقسم فرق فيه بين المتماثلات مع أن الاسنوى جعلها في شرح المنهاج ثلاثة اقسام فزاد على ماذكرت انه أثبت أحكاماً لامجال للعقل فيها فهل هناك مخالفة ؟ وهل الثالث الذى زاده الاسنوى مغايراً للأولين ! (قلت) إن أكثر الاصوليين ذكروا هذه الصور كما ذكرتها والواقع أن القسمين الاولين اللذين ذكرتها يصدق عليهما أنه لا مجال للعقل فيهما فيلزم من تحقق القسمين الاولين تحقق الثالث فان لم يتصور انفراد الثالث عن الاولين أيضا كان ما ذكره من عطف اللازم المساوى على الملزوم لزيادة التوضيح

وإن تصور انفراده عنهما بحيث يكون هناك حكم غير معقول المعنى من غير جمع أو تفريق كان ما ذكره من عطف العام على الخاص . وانظر على هـذا هل من الصور التي ذكرناها يصدق عليها الثالث دون الاولين ؟ وقد يتوهم أن مثل صورة الامة الحسناء والعجوز الشوهاء لا يصـدق عليها أنه فرق فيها بين المتماثلات لأنهما ليسا بمتماثلين ولكن بالتأمل نجد أنهما متماثلان والله أعلم بالصواب * (فان قلت) إن دليل النظام لو سلم لا يثبت الاحالة العقلية التي هي مدعاه لأن دليل إحدى مقدمتيه نقلية (قلت) هـذا اشتباه عجيب فانه لم يستدل على المقدمتين بقول الله تعالى أو بقول الرسول ﷺ أو بالاجماع غاية الامر أنه لما كانت دعواه أن القياس محال في شريعتنا التي شرعها الله تعالى بحالة تتنافى مع مقتضى القياس في زعمه كان لا بد له من الاستدلال بحال تلك الشريعة فذكر الاحكام التي ليست معقولة المعنى لذلك فخلاصة دليله ودعواه أن شريعتنا التي مدارها يناقض مدار القياس محال أن يتعبدنا الله فيها به . نعم دليله لا يثبت الاحالة مطلقا لجواز أن يشرع الله سبحانه وتعالى أحكاما لا تتنافى مع مشروعية القياس والله أعلم *

﴿ الشبهة الثانية وهي للمحيل مطلقا ﴾

وتقريرها أن يقال : القياس طريق لا يؤمن فيـه الخطأ وكل ما كان كذلك فمحال أن نتعبد به فالقياس محال أن نتعبد به (أما) الصغرى فمسلمة لأن النزاع انما هو في القياس الظني كما علمت (وأما) الكبرى فدليلها أن مالا يؤمن فيه الخطأ يمنع العقل من سلوكه وكل ما يمنع العقل من سلوكه فالتعبد به محال فما لا يؤمن فيه الخطأ فالتعبد به محال . والجواب . منع صغرى دليل الكبرى فان ما لا يؤمن فيه الخطأ فالعقل يرجح تركه فقط والمدعى احالته بمعنى ايجاب العقل نفيه ولا يقال ما ترجح تركه عقلا يمتنع التعبد به شرعا لأن ذلك مبني على التحسين والتقبيح العقليين . على أن ترجيح العقل لتركه انما يكون اذا لم يغلب على الظن فيه الصواب والا ترجح فعله على تركه فان المظان الأكثرية لا تترك بالاحتمالات الأقلية وإلا لتعطلت الاسباب الدنيوية والأخروية اذ ما من سبب الا ويجرى فيه ذلك

ويجوز تخلف الأثر عنه فان المزارع لا يزرع وهو متيقن أن يأخذ الريع والتاجر لا يسافر وهو جازم بالربح والمتعلم لا يتعب في تعلمه وهو يقطع بأنه يتعلم ويثمر علمه الثمرة المطلوبة له بل العقل يوجب العمل عند ظن الصواب وان أمكن الخطأ تحصيلا لمصالح لاتحصل الا به علي مالا يخفى على من تتبع موارد الشرع . ولو صح ما قالوه لبطل العمل بالدلالات الظنية للكتاب والسنة فان من رام الجزم فى التكاليف عطل أكثرها ولا يخفى أن ذلك هو الخرق بعينه والله أعلم *

﴿ الشبهة الثالثة وهي أيضا للمحيلين مطلقا ﴾

وتقريرها أن يقال : القياس يفيد الظن وكل ما أفاد الظن يستحيل أن يتعبدنا الله به فالقياس يستحيل أن يتعبدنا الله به (أما) الصغرى فواضحة (وأما) الكبرى فقد اختلفوا فى توجيهها فمنهم من قال إن الشارع أمرنا بمخالفة الظن فيستحيل عقلا أن يتعبدنا بما يفيده أما انه أمر بمخالفة الظن ففى مثل شهادة الواحد فانه أمرنا بعدم الحكم بشهادته وان ظننا ظنا قويا صدقه لكونه معروفا بالتقوى والصدق فى أقواله والقرائن الخارجية دلت علي صدقه وكذلك فى شهادة العبيد وفيما إذا اشتبهت رضيعة بعشر أجنبيات فانه قد نهانا عن التزوج بواحدة منهن مع أن ظن كون من أردنا تزوجها منهن أجنبية أقوى من ظن انها الرضيعة . فلم يجوز اتباع الظن فى هذه الصور . (وأما) أن من أمر بمخالفة الظن يستحيل أن يتعبدنا بما يفيده فلأنه يلزم على ذلك التناقض وهو واضح (ومنهم) من قال فى توجيهها إن الظن ضد العلم وضد العلم هو الجهل والجهل قبيح لعينه فيستحيل أن نتعبد بما يفيده (ومنهم) من قال إن حمل الخلق علي ملتطم الظنون وحجزهم علي درك اليقين ترك استصلاحهم والاستصلاح فى الدين محتوم . وهذان التوجيهان ذكرهما امام الحرمين فى البرهان (والجواب) أما عن الوجه الاول فلا نسلم أنه أمر بمخالفة الظن بل أمر بمتابعته كما فى خبر الواحد وفي ظاهر الكتاب والسنة وفى الشهادات المختلفة المراتب من شهادة أربعة فى الزنا ورجلين خاصة فى العقوبات ورجل وامرأتين فى الماليات ورجل فى هلال رمضان . وكذا فى اعتبار القيم

وأخبار النساء فيما لا يطلع عليه غيرهن * وما ذكروه من الصور إنما أمرنا فيها بمخالفة الظن لمانع خاص وتحقيقه : ان مراتب الظنون وحصولها بأسبابها بحسب الوقائع وما يمكن تحصيله من مراتبه في القضايا ومالا يمكن واعتباره بحسب امكان الاقوي وعدمه أو غير ذلك مما يختلف اختلافا عظيما وكانت خفية غير منضبطة بنفسها فنيطت بمظان ظاهرة منضبطة فكان ماذكروه نقضا لمجرد الحكمة الذي يسمي كسرا وهو لا يضر كما يأتي كذا في العضد (وأما) التوجيهان الباقيان اللذان ذكرهما امام الحرمين في البرهان فقد أجاب عنهما رضي الله عنه فيه وها أنا أذكر عبارته بالحرف لان في لفظها ومعناها وتنسيقها فوائد جمة . ولأنها أقوى برهان على علو كعبه في البلاغة والبيان فضلا عن العلوم العقلية والنقلية التي اشتهر بأنه فارس ميدانها وامام أئمتها . قال رحمه الله جوابا عن الوجه الاول : إنه مبني على التحسين والتقبيح العقليين . وقد صدرنا هذا المجموع بالرد على القائلين بذلك بما فيه مقنع. ثم لو قدرنا تسليم ذلك جدلا فهذا باطل من أوجه (منها) أن الغفلة والغشية والبهيمية أضداد منافية للعلوم وهي من خلق الله تعالى ومن رأى هؤلاء أن الله لايخلق قبيحا . ثم ماذكروه جحد للشريعة فان من أنكر ربط الاقضية والحكومات بالشهادات المسندة الى بحث قريب وسبر يسير لايطلع على الباطن من أحوال الشهود فقد أنكر قاعدة من الشرع عظيمة لايبوء بجحدها من وقر الاسلام في صدره . وكذلك قول المفتين مظنون عند المستفتين والتعويل على قول الثقات في احكام المعاملات وتصديق الاثبات في أمن السبل والطرقات لاينكره عاقل . فاذا عرضت الاشكالات وتعارضت الاحتمالات فالرجوع الى غالب الظن في كل فن دأب ذوي البصائر وهو من ثمرات العقول فكيف يعد من مستقبحاتها . ومعظم وجوه الرأي والنظر في العواقب ظنون . ومتى لم يتبع صاحبه أرشدها لزم أن يفعل مايتفق وهو الخرق بعينه . نعم الاكتفاء بالظن مع القدرة على ثلج الصدر وطمأنينة النفس قد يعد قصورا أو تقصيرا . وخصومنا لم يبدوا في مواضع اقيستنا مسالك في اليقين ينتحونها وإنما يبغون رد جنس الظنون حيث

لا يرجعون الي يقين . والنظر يضاد العلم وهو واجب والشك المتقدم على الظن عند ابي هاشم حسن وهو الداعية الجالبة لافتتاح النظر . فهذا اوجه الرد على من قبح الخوض فيه لكونه نقيض العلم (واما) من قال فى حمل الخلق على ملتطم الظنون وحجزهم على درك اليقين ترك استصلاحهم والاستصلاح فى الدين محتوم فهذا مبنى على التحسين والتقبيح وقد ظهر بطلان مذهبهم فيهما . ثم ماذ كروه باطل بقواعد العقائد فانها منوطة بدقائق النظر ولا يتوصل الى دركها الا الا كياس من طبقات الناس ، ثم انقسام طباق الخلق يوجب ازورار طرقهم فى وجوه النظر ومجارى احوالهم وذلك أصدق الشواهد والمحن وهو سبب افتراق الفرق ثم معظم الخليقة لا يبغون الحقيقة بل يرجحنون الي التقليد . ولو حمل الله الخلق على الحق المبين بآية تظل لها الرقاب خاشعة لاوشك ان لايتفرقوا . ولا يغني مما الزمناهم قول القائل مسالك المعقول عتيدة والبراهين موجودة والشواهد مشهودة وطرق الصواب معدودة فان كل ناظر يزعم ان مسلكه الحق وقوله الصدق . ثم إنما كان يستقيم ماذ كروه لودعونا الى يقين وزيفوا بسببه طرق الظنون ، فاما وهم بعد رد القياس لا يرجعون الى يقين ومعقل فى الدين حصين وغايتهم التعطيل والتبطيل والانسلال عن ربقة التكاليف والانحلال عن ربط التصريف وترك الناس سدى يموج بعضهم فى بعض على موعد وخبر وقول مزخرف وامام منتظر فلا يدعو الى الخروج من محاسن الشريعة الي هذه المسالك الا هازئ بنفسه مستهين بدينه اه رحمه الله تعالى *

الشبهة الرابعة وهي ايضا للمحيلين له (١) مطلقا

وتقريرها أن يقال : القياس يفضى الى الاختلاف وكل مايفضي الى الاختلاف مردود فالقياس مردود (اما) الصغري فواضحة لاختلاف الانظار والقرائح (واما) الكبرى فلقوله تعالي (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) ووجه الاستدلال بها ان كلمة (لو) بحسب اللغة لانتفاء الثانى لانتفاء الاول فيكون مفاد

(١) هذه الشبهة للشيعة كما في الا مدى اه منه

الآية ان عدم الاختلاف لكونه من عند الله فتقتضي ان مايكون من عند الله لا يوجد فيه اختلاف فينعكس بعكس النقيض الموافق الى أن مايوجد فيه اختلاف لا يكون من عند الله فاذا ضمت هذه المقدمة الى صغري مسلمة هكذا . حكم القياس يوجد فيه اختلاف وكل مايوجد فيه اختلاف لايكون من عند الله ثبت أن حكم القياس لا يكون من عند الله . ثم اذا ضمت هذه النتيجة الى مقدمة كبرى مسلمة أيضا وهي مالا يكون من عند الله فهو مردود ثبت أن حكم القياس مردود (والجواب) أن المراد بالاختلاف المنفى فى الآية هو التناقض فى القرآن الكريم والاضطراب فى نظمه المخل بالبلاغة التى لاجلها وقع التحدى والالزام بان القرآن من عند الله . وليس المراد بالاختلاف فيها الاختلاف فى الاحكام الشرعية لأنه واقع قطعا ولا يمكن انكاره سواء كان القياس حجة أم لا فان دلالات الكتاب والسنة أكثرها ظني ويلزم ذلك وقوع الاختلاف فى فهمها والله أعلم (فان قلت) ان هذا الدليل ليس عقليا لان الكبرى منه دليلها نقلي وهو الآية (قلت) المقصود منها افادة أن الله أخبر بأن مافيه اختلاف لا يكون من عند الله فيستحيل أن يتعبدنا بالقياس المفضى الي ذلك والا لزم الكذب فى خبره وهو محال والله أعلم *

الشبهة الخامسة وهى أيضا للمحيلين له مطلقا

وتقريرها أن يقال : القياس يفضى الى التناقض الباطل وكل مايفضى الى التناقض الباطل باطل فالقياس باطل (أما) الكبرى فواضحة (وأما) الصغرى فوجهها أنه يجوز أن تتعارض علتان تقتضى كل واحدة منهما حكما يناقض الحكم الآخر . فاذا كان القياس حجة وعملنا بمقتضاه وجب اعتبار هاتين العلتين واثبات حكمها والعمل بهما معا وحينئذ يلزم العمل بالمتناقضين (فان قيل) هذا يظهر اذا كان الاختلاف فى الحكمين الناشئين عن العلتين فى طرفى النفى والاثبات بان كان مقتضي احدى العلتين الوجوب ومقتضي الثانية غير الوجوب . (أما) اذا كان الاختلاف فى مثل الوجوب والندب فلا يلزم العمل بالمتناقضين لان

الواجب والمندوب ليسا بنقيضين (قلت) يلزم ذلك لان كل واحد من الوجوب والندب يستلزم نقيض الآخر فالوجوب يستلزم غير الندب والندب يستلزم غير الوجوب (والجواب) أن هذا الفرض وهو اجتماع العلتين إما أن يحصل لقائس واحد أو لمتعدد فان كان القائس واحدا وجب عليه فى هذه الحالة أن يسلك طريق الترجيح بالمرجحات المعلومة فى موضعها فان ظهر له ترجيح احدي العلتين عمل بمقتضاها فقط وإن لم يظهر له مرجح لاحداهما فقد اختلف الفقهاء القائلون بحجية القياس فمنهم من قال يتوقف فلا يعمل بهما ومنهم من قال يتخير فى العمل بايهما شاء . وعلي أى حال لم يلزمه العمل بهما معا حتى يلزم العمل بالمتناقضين وما مثل هذه الحالة الا كمثل مالو تعارض عند المجتهد الواحد دليلان من الكتاب أو السنة كل منهما يقتضي حكما يخالف الآخر فان الواجب عليه أن يسلك سبيل الترجيح كما فى حديث « أفطر الحاجم والمحجوم » وحديث « احتجم النبى صلى الله عليه وسلم وهو صائم » فان الشافعي رضي الله عنه رجح العمل بالثاني واعتبر الاول منسوخا كما وضحه الامام النووى فى المجموع ولا أظن أن أحدا ينازع فى ذلك ـ وإن تعدد القائس فعدم العمل بالمتناقضين واضح اذ كل منهما يعمل بقياسه فقط فلم يتحد متعلقاهما حتى يتحقق التناقض . وما مثل هذه الحالة إلا كمثل مالو تعارضت الادلة النقلية فيرجح كل مجتهد مايراه راجحا فيعمل به كما فى حديثى طلق وبسرة فان الاول دال على عدم نقض الوضوء بمس الذكر (والثاني) دل على النقض فرجح الشافعي حديث بسرة وحكم بنقض الوضوء بالمس . ورجح أبو حنيفة حديث طلق فحكم بعدم النقض . وان أردت الوقوف على مايتعلق بهذين الحديثين وكيفية الترجيح بينهما فعليك بالمجموع شرح المهذب للنووى فان فيه من أمثال هذا الموضوع كثيرا ولم أقف علي مؤلف مثله فى الفقه الاسلامى علي ماعلمت والله أعلم *

هذه أهم الشبه التى استند اليها القائلون باحالة التعبد بالقياس وهى تدور علي أن القياس مظنون فلا يؤمن فيه الخطأ ويستلزم وقوع الخلاف والتناقض . وقد

علمت

علمت أن هذه الامور لاتقتضي ترجيح عدم التعبد فضلا عن الاحالة لان الامور الثلاثة الاولي لايختص بها القياس بل تتحقق فى ادلة الكتاب والسنة (وأما) الاخير فممنوع كما توضح قريبا والله أعلم *

تتمة في مسائل تتعلق بهذا الفصل

(الاولى) هل التنصيص على العلة امر بالقياس املا ؟ اعلم ان الاصوليين قد جرت عادتهم بذكرهذه المسألة بعد بيان حجية القياس . وينبغي لنا أن نبين قبل ذكر الخلاف فيها وادلة كل فريق ثلاثة أمور ـ الاول ـ تحرير النزاع فيها ـ والثانى ـ فائدته ـ والثالث ـ وجه ذكرها في هذا الباب (أما) محل النزاع فهو ان الشارع إذا نص على علة حكم هل يكون ذلك منه اذنا بقياس ماوجدت فيه هذه العلة على محل هذا الحكم الخاص واعلاما بحجيته فيه فقط ولولم يرد من الشارع التعبد بالقياس مطلقا أو لايكون (وأما) فائدة هذا النزاع فلعلها أن من منع القياس لايخالف فى هذا كذا فى الشربينى . وهذا انما يظهر اذا كان المانع للتعبد بالقياس مطلقا يقول بان التنصيص اذن بالقياس . (أما) من قال بالامرين فلا فائدة له فى هذا الا ضم دليل على حجية هذا القياس الخاص الي الدليل العام . ومن قال بالاول فقط فلا فائدة له فى هذا الا أنه لم يعتبر التنصيص دليلا آخر على حجية هذا القياس الخاص منضما الى الدليل العام . (وأما) وجه ذكر هذه المسألة في هذا الباب فلان حاصلها يرجع الى صحة دليل آخر على حجية قياس خاص أو عدم صحته . فمن قال ان التنصيص علي العلة ليس اذنا بالقياس لم يعتبر هذا دليلا على التعبد بالقياس الخاص ومن قال انه اذن به اعتبره دليلا والله أعلم * ثم إن حاصل النزاع على ثلاثة أقوال (الاول) إن التنصيص علي العلة لا يفيد الامر بالقياس مطلقا سواء كان فى جانب الفعل أو الترك . قال ابن السبكي : واليه ذهب المحققون كالاستاذ والغزالى والامام وأتباعه ومنهم المصنف (يعنى البيضاوى فى المنهاج) وجماعة من اهل الظاهر وجماعة من المعتزلة واختاره الآمدي ومن تبعه * واحتجوا بأن الشارع اذا قال حرمت الخمر لكونها مسكرة فانه يحتمل أن تكون علة الحرمة هي الاسكار مطلقا

المتحقق فى الخمر وغيره كالنبيذ . ويحتمل أن تكون هى إسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة معتبرآلجواز أن يكون إسكارها يترتب عليه مفسدة دون إسكار غيرها كالنبيذ . وإذا احتمل الامران فلا يتعدى الحكم إلي غير المنصوص عليه إلا إذا ورد التعبد بالقياس. وإذا ثبت هذا فى جانب الترك ثبت فى جانب الفعل من باب أولى فيكون التنصيص بمجرده اذنا بالقياس * هذا حاصل ماذكروه دليلا للمذهب المختار وقبل الكلام عليه نرده إلى قياس منطقى لنتعرف مواضع الاعتراض عليه فنقول: يمكن أن يركب قياسا استثنائيا هكذا: لو كان التنصيص على العلة -كما لو قال الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة- اذنا بالقياس لم يكن نصه على ذلك محتملا لأن تكون العلة هى المطلق أو المقيد بمحل المنصوص علي حكمه لكن التالى باطل فيبطل المقدم ويثبت نقيضه وهو المطلوب (أما) الكبرى فوجهها أنه اذا كان التنيصص علي العلة اذنا بالقياس لايمكن احتمال التقييد لأنه مانع من القياس بل يتعين أن تكون العلة هى المطلق المتحقق فى غير المنصوص على حكمه فيمكن قياسه على المنصوص (وأما) الصغرى فواضحة . واعترض على هذا الدليل بعدة اعتراضات (الاول) أن هذا الدليل قائم حتى مع ورود التعبد بالقياس فلو صح لاقتضى امتناع القياس مطلقا . وأجاب ابن السبكي بأنه اذا ورد التعبد بالقياس كان ذلك قرينة علي ترجح أحد الاحتمالين أى وعدم اعتبار الاحتمال الآخر فلا يجرى الدليل فى هذه الحالة (الثانى) أن هذا الدليل أيضا جار فى العقليات فنقول : ان هذه الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بهذا المحل . فالحركة القائمة لا بهذا المحل لا تكون علة المتحركية فلو صح هذا الدليل لاقتضي عدم التعدية فى العقليات مع أنه لا يعقل أن تكون الحركة مثلا علة المتحركية فى محل دون آخر (والجواب) أن العلل العقلية مدركة بالعقل فيمكن تحقق تعديتها من عدمه بخلاف العلل الشرعية (الثالث) ان هذا آخر الدليل جار ايضا فى مثل مالو قال الاب لابنه لا تأكل هذه الحشيشة فانها سم . فلو صح لاقتضى عدم منعه عن جميع المسمومات مع أن العرف قاض بأن مثل هذا الكلام يقتضي منعه من جميع المسمومات والجواب أن العرف

أسقط اعتبار خصوصية المحل بخلاف مانحن فيه (ولا يقال) : إذا ثبت ذلك عرفا ثبت مثله فى الشرع لقوله صلى الله عليه وسلم «مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن» فيقتضي اسقاط اعتبار التقييد بالمحل فى الشرعيات أيضا (لانا نقول) محل هذا فيما ثبت عرفا كما فى مثال الحشيشة السابق بخلاف نصوص الشارع . (واعلم) أن هذه الاعتراضات الثلاثة بهذا التقرير السابق من قبيل النقض الاجمالي للدليل والله أعلم *

(الاعتراض الرابع) وهو وارد على دليل الكبرى وحاصله : أن الغالب على الظن أن العلة هي المطلق كالاسكار فى المثال المذكور لأنه مناسب للتحريم . أو أن الغالب فى العلل تعديتها وعدم تقييدها بمحل الحكم بالاستقراء . واذا كان كذلك كان احتمال التقييد كالعدم فلا يمنع من القياس : (والجواب) أن النزاع فى أن التنصيص على العلة بمجرده هل هو إذن بالقياس أولا وهو المأخوذ مقدما فى الملازمة . وما ذكرتم يقتضي أن يضم اليه أن العلة مناسبة أو أن الغالب عدم التقييد . فالملازمة باعتبار أصل النزاع صحيحة * هذا ما يستفاد من المنهاج وشراحه وفيه نظر فان المعقول والظاهر من كلام الاصوليين أن النزاع فى أن التنصيص على العلة هل هو إذن بالقياس حتى لو لم يرد التعبد به أفاد الاذن بهذا القياس الخاص أو ليس كذلك بل لا بد فى القياس من أمر خاص به . وماذكر من ان الغالب على الظن كون العلة هى المطلق لمناسبتها للحكم أو أن الغالب عدم التقييد فهو عبارة عن وجه اقتضاء التنصيص على العلة الأمر بالقياس . ولا ينافى أن التنصيص بمجرده أى من غير أن يرد التعبد بالقياس يفيد الامر به * قال الاسنوى ويحتمل أن يريد (يعني البيضاوى بما ذكره جوابا من قوله قلنا فالتنصيص وحده لا يفيد) ما ذكره الامام فى المحصول وهو ان مجرد التنصيص على العلة لا يلزم منه الامر بالقياس مالم يدل دليل على وجوب الحاق الفرع بالاصل للاشتراك فى العلة اعنى الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس اه (فان قلت) إن حاصل هذا الجواب على ما قاله الامام هو عين محل النزاع كما علمت (قلت) يمكن أن يقرر

على وجه صحيح بحيث لا يرد عليه شيء ، ويظهر بعد ذلك أنه يتعين فهم عبارة البيضاوى عليه دون ما فهمه الشراح فيقال . إن معنى ما ذكره فى المحصول انه اذا قلتم ان الغالب على الظن عدم التقييد بالمحل حصل الظن بأن حكم الفرع مثل حكم الاصل . فلاحترازا عن الضرر المظنون من العقاب على مخالفة حكم الله يجب علينا الحاق الفرع بالاصل فى هذا الحكم . وهذا هو الدليل السابق على التعبد بالقياس فلم يكن التنصيص وحده من غير الدليل الدال على التعبد بالقياس مفيداً للامر به (فان قلت) ان هذا هو الدليل العقلي الذى قرره الامام لحجية القياس وهو بمجرده لا يكفى لاثبات التعبد بالقياس شرعا مالم يكن هناك نص من كتاب أو سنة أو إجماع كما سبق فى الكلام على الدليل المعقول الذى أقامه الجمهور على الحجية . ولو فرضنا أنه يكفى فى التعبد لا يكون للخلاف فائدة لأن التنصيص على العلة يلازمه هذا الدليل ولا ينفك عنه فكأن الفريقين متفقان على أن التنصيص على العلة يفيد الامر بالقياس وان لم يرد نص من الشارع أو يوجد إجماع يفيد الامر به (قلت) اذا كان التنصيص على العلة لا يفيد الامر بالقياس إلا بملاحظة هذا الدليل لم يكن للتنصيص دخل فى الامر بالقياس لان هذا الدليل قائم فى العلل المستنبطة أيضا فلزم من قال ان التنصيص على العلة يفيد الامر بالقياس ان يقول بالقياس مطلقا فى المنصوصة والمستنبطة اذا كان مثل هذا الدليل كافيا عنده فى التعبد وهذه فائدة جليلة فى الزام مثل النظام القول بالقياس بالمدرك الذى قال به فى المنصوصة فتأمل . هذا ولنا أن نجيب عن هذا الاعتراض بجواب آخر بأن نقول : سلمنا أن الغالب على الظن تعدية العلل أو الغالب أن تكون العلة هى المطلق لمناسبتها للحكم . ولكن هذا لا يكفى ما دام احتمال التقييد قائما فى تعدية الحكم الشرعى إلى مواقعها لان الاحكام الشرعية انما تتلقى من الشارع فحيث لم يأذن فى القياس لا يجوز لنا أن نعدى الحكم الى غير المنصوص لجواز أن يكون ذلك الحكم قاصرا عنده على المحل المنصوص لحكمة وإن لم نطلع عليها فان من الاحكام الشرعية ما لا يدرك السر فيه . ألا ترى أنه أوجب شيئا وحرم مثله كصوم آخر

يوم من رمضان وصوم أول يوم من شوال فلا يوكل الامر فى تلك الاحكام لمقتضيات العقول ما لم يدل الشارع تلك العقول على كيفية السير فيها بأن يأذن بالقياس فتسير فى الاحكام على مقتضاه . وهذا بخلاف الاحكام العقلية والعرفية فان العرف والعقل فيهما قائم مقام الشارع فى الاحكام الشرعية فلا يلزم من التعدية فيهما التعدية فى الاحكام الشرعية من غير اذن الشارع . ويمكن ان يحمل كلام البيضاوى مع كلام الامام فى الجواب السابق على هذا وهو بعيد جداً والله أعلم *

(الاعتراض الخامس) وحاصله أن الاحتمال الذى ذكرتموه إنما هو فيما إذا قال الشارع حرمت الخمر لاسكارها أما إذا قال علة حرمة الخمر الاسكار يندفع الاحتمال ويكون الكلام نصا فى أن العلة هي المطلق دون المقيد بمحل الحكم المنصوص وتوضيح توجيه هذا الاعتراض على الدليل السابق أن تقول : ان احتمال التقييد ان أردتم أنه حاصل فى كل الصور فصغرى الدليل ممنوعة فان قول الشارع علة حرمة الخمر الاسكار لا يحتمل التقييد كما سبق . وإن أردتم انه حاصل فى مثل الصورة المذكورة فى الدليل فقط كان الدليل أخص من الدعوى لأن الدليل أثبت أن التنصيص على العلة فى مثل قول الشارع حرمت الخمر لاسكارها فقط ليس أمراً بالقياس والدعوى هي أن التنصيص على العلة مطلقا ليس أمراً بالقياس (والجواب) ان هذه الصورة التى أوردها المعترض وهو قول الشارع علة حرمة الخمر لاسكار ليست من موضع النزاع وذلك لان النزاع فيما إذا نص الشارع على حكم فى محل وعلله بعلة موجودة فى محل آخر مسكوت عنه لم يشمله النص هل يكون تنصيص الشارع على العلة اذنا بقياس المسكوت عنه على المنصوص على حكمه لمشاركته فى تلك العلة . وما يظن فيما ذكرته أنه مقيس هو مدلول على حكمه بالنص لا بالقياس اذ لا يعقل هنا قياس كما قال الامام فى المحصول لان العلم بأن الاسكار من حيث أنه اسكار يقتضي الحرمة موجب للعلم بثبوت هذا الحكم فى كل مسكر من غير أن يكون العلم ببعض الافراد متأخراً عن العلم بالبعض الآخر وحينئذ فلا يكون هذا قياسا لانه ليس جعل البعض أصلا والآخر فرعا بأولى من العكس . واعترض

عليه ابن السبكى بما حصله : انا لا نسلم عدم تمييز الاصل عن الفرع فان الشارع اذا قال علة حرمة الخمر الاسكار علمنا حرمة الخمر بالنص وهى الاصل ثم علمنا العلة وهى الاسكار ثم يحصل العلم بحرمة كل مسكر فجميع ماهو مسكر غير الخمر يكون فرعا وقد لا نعلم كون الشيء مسكراً إلا بعد حين . (ولا يقال) : انا ندعي عدم تأخر العلم بحرمة كل مسكر لا العلم بواحد واحد من الجزئيات لما علمت من أن الحكم الكلي متأخر أيضا وماذكر جار فى كل قياس اه المقصود منه (واعلم) أن ههنا أمراً ينبغى أن يتنبه له وهو أن الامام عبر عن هذه الصورة الموردة بقوله : علة حرمة الخمر الاسكار كما ذكرناها سابقا وجعل ما عدا الخمر من المسكرات غير مدلول علي حكمه بالقياس ولم يصرح بأنه بالنص . وعبر البيضاوى فى المنهاج عن هذه الصورة بقوله علة الحرمة الاسكار وجعل فى الجواب أن حكم جميع المسكرات مستفاد بالنص ففهم الاسنوى أن مراد الامام انه مدلول على حكم غير الخمر من المسكرات بالنص فاعترض عليه وقال هو مشكل لأن اللفظ لم يتناوله واعتبر أن هذا الاعتراض هو السر فى أن البيضاوى غير المثال إلى ما ذكرناه سابقا ففر من الاشكال أى لظهور أن حرمة غير الخمر مدلول عليها بالنص على تعبيره ولكنه استشكله من وجهين آخرين (الاول) أن فى هذا التقييد حجراً على السائل ووجهه أن السائل لم يورد هذه الصورة من التنصيص على العلة بهذه الكيفية التى تجعلها خارجة عن محل النزاع وإنما أوردها بكيفية لا يظهر معها أن يكون حكم ماعدا الخمر منصوصا عليه كالخمر وحينئذ يكون هناك حق للسائل أن يرد على من أجاب بأن الحكم منصوص عليه وانه ليس من محل النزاع بمنع ذلك كما أورده الشارح الاسنوى علي عبارة الامام (الثاني) أنه يقتضي حصر علة التحريم المطلق فى الاسكار وهو باطل قطعا . (ويمكن) أن يجاب عن الثانى بأن مراده علة حرمة المشروب المسكر هى الاسكار لا علة الحرمة على الاطلاق لوضوح بطلانه غير أنه على هذا يتضح ان المثال خارج عما نحن فيه فلا يمكن للمعترض أن يورده (وأما) ابن السبكى ففهم أن عبارة البيضاوى وعبارة الامام متحدتان . فقول البيضاوي

علة الحرمة الاسكار أى علة حرمة الخمر فأل عوض عن المضاف اليه وفهم أن مراد البيضاوى من قوله بالنص أى بطريق الاستدلال بالنص أي بطريق ان، العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول من غير أن يتأخر العلم ببعض الافراد عن العلم بالآخر كما هى عبارة الامام . وحينئذ لا يرد عليه ما ذكره الاسنوى وإنما يرد عليه ما ذكره هو أى ابن السبكى وقررناه سابقا (فان قلت) أى فرق بين قول الشارع حرمت الخمر لاسكارها وبين قوله علة حرمة الخمر الاسكار حتى أنهم جعلوا الثاني عاما فى كل مسكر بالاتفاق مع الخلاف فى أن ذلك بطريق الاستدلال بالنص أو بالقياس دون الأول (قلت) يؤخذ من العضد أن الفرق بينهما ان الاسكار فى الثانى ذكر معرفا باللام فيكون للعموم فيشمل إسكار النبيذ . وذكر فى الاول مضافا إلى الخمر فلا يشمل إسكار غيره . ولكن قال السعد فى حواشيه : لا يصح حمل الاسكار على العموم الا اذا كان المراد علة الحرمة مطلقا هى الاسكار أما اذا أريد علة حرمة الخمر فلا نسلم الاتفاق على عمومه بل هو بمنزلة حرمت الخمر لاسكارها اه ملخصا * فعلى ماقاله السعد يكون المثال الصحيح هو علة الحرمة مطلقا كما قاله الاسنوى خلافا لما قاله الامام وابن السبكى وحينئذ يرد عليه الاشكال السابق . هذا والتحقيق أن المثال الصحيح هو علة حرمة الخمر الاسكار كما ذكره الامام وأن عبارة البيضاوى منزلة عليه كما قاله ابن السبكى وأن الفرق بين المثالين أن الاسكار فى المثال الثاني ذكر مطلقا عن التقييد بالمحل فأمكن جعل الحكم عاما لكل مسكر بطريق الاستدلال بخلافه فى المثال الاول فانه ذكر مقيدا بالخمر فاحتمل اعتبار خصوصية المحل فلم يحصل الاتفاق فيه على عموم الحكم لكل مسكر . وليس المراد بالاسكار كل اسكار حتي لا يصح تعليل حرمة الخمر به كما فهمه السعد بل المراد الاسكار المطلق عن التقييد بالخمر المتحقق فى اسكار الخمر وفى غيره . ولا يقال ان (أل) فى الاسكار للعهد أى اسكار الخمر فيتحد المثالان لأنا نقول هذا احتمال (لال) ويحتمل أن

تكون للجنس وهو الظاهر منها فضعف احتمال التقييد جدا فلم يلتفت اليه فتأمل والله أعلم بالصواب *

(المذهب الثاني) أن التنصيص على العلة يفيد الأمر بالقياس مطلقا و نسبه في التحرير الى الحنفية وأحمد والنظام وأبي اسحق الشيرازي وصاحب جمع الجوامع إلى أبي الحسين البصري * واستدلوا على ذلك بدليل تقريره على قوانين المنطق هكذا : لو لم يكن التنصيص على العلة مفيدا للامر بالقياس لم يكن لذكر العلة فائدة لكن التالي باطل فبطل المقدم وثبت نقيضه وهو المطلوب (أما) الكبرى فوجهها أن العلة لا تذكر الا لقصد تعدية الحكم الى مواقعها ولو لم يكن التنصيص اذنا بالقياس والتعدية كان ذكر العلة عبثا (وأما) بطلان التالي فواضح (والجواب) بمنع الكبرى لجواز أن تكون الفائدة بيان مدرك الحكم ليكون أوقع في النفس وأدعي الي الامتثال (فان قلت) اذا كان التنصيص على العلة يفيد الامر بالقياس فهل التعبد بهذا القياس الخاص عند هولاء مستفاد من دلالة اللفظ أو من الدلالة العقلية ؟ واذا كان الاول فمن أى نوع من أنواع الدلالات ؟ (قلت) ظاهر كلام ابن السبكي الآتي في التوفيق بين كلامي النظام أنه بالدلالة اللفظية . وظاهر الدليل السابق الذى نصبوه على مدعاهم أنه بالدلالة العقلية . فان حاصله أنه لولم يكن النص على العلة مفيداً للامر بالقياس لكان ذكر العلة عبثا أى والعبث علي الشارع الحكيم محال ولك أن تقول ان ذلك وجه لدلالة اللفظ على ذلك دلالة لزومية عرفية فتأمل وحرر والله أعلم (فان قلت) قد سبق ان النظام أحال التعبد بالقياس في شريعتنا فما التوفيق بينه وبين قوله هنا ان التنصيص على العلة أمر بالقياس (قلت) الواقع ان النقل عن النظام في هذه المسألة قد اضطرب فنقل الأكثر عنه انه يقول ان التنصيص علي العلة يفيد الأمر بالقياس ونقل الغزالي والآمدى عنه أنه يقول ان التنصيص على العلة يقتضى تعميم الحكم في جميع مواردها بطريق عموم اللفظ لا بالقياس . فعلي ما نقله الغزالي عنه يكون التوفيق بين ماهنا وبين ما سبق واضحا كما قاله ابن السبكي . وأما على ما نقله عنه الأكثر فالتوفيق

بين

بين قوليه على رأى الاسنوى بأن ما سبق مخصوص بغير ما هنا أى انه يقول باستحالة التعبد بالقياس فى شريعتنا عند عدم التنصيص على العلة . وعلى رأى ابن السبكى بأن ما هنا محمول على الفرض والتقدير يعنى انه لو فرض ووقع من الشارع التنصيص على العلة كان مدلوله لغة الأمر بالقياس وإن كان بمقتضى إحالة ورود التعبد بالقياس لا يقع منه ذلك فلا تناقض بين قوليه للفرق بين الكلام فى مدلول اللفظ إن ورد والكلام فى انه هل يرد أو لا وفيما قالاه نظر (أما) ما قاله الاسنوى ففيه ان الدليل الذى نصبه النظام سابقا لاثبات دعواه ان صح أثبت احالة التعبد بالقياس في شريعتنا مطلقا سواء فى منصوص العلة أو فى غيره لان حاصل مدركه فى ذلك الدليل ان طبيعة الشريعة تنافض طبيعة القياس فلا مناص له من الوقوع فى التناقض على مانقله الاكثر عنه بل يصح لك الحكم بانه متناقض على مانقله عنه الغزالي من أنه يقول بتعميم الحكم فى جميع موارد العلة بطريق عموم اللفظ لان هذا الطريق يقتضي اعترافه بأن الاحكام الشرعية معللة مع أن مبنى دليله السابق على أنها غير معقولة (فان قلت) لا يستطيع أن يدعى أن جميع الاحكام غير معقولة المعنى والا كان مصادما للبداهة (قلت) ان لم يدع ذلك لا يثبت دليله الاحالة كما سبق فى الرد عليه . (وأما) على ماقاله ابن السبكي من أن ماهنا محمول على الفرض والتقدير ففيه أنه يلزم النظام عليه انكار ورود التنصيص على العلة من الشارع وذلك انكار قبيح فان فى الكتاب والسنة من النص على علل الاحكام مالا يجحده الا أعمي البصر والبصيرة والا شخص لايحاجج الا بالنار * وبالجملة كيفما قلبت مذهب النظام هنا وهناك وجدته سخيفا لايستحق أن يسطر فى الكتب لولا أن صاحبه حامل لواء بدعة انكار القياس والله أعلم *

(تنبيهان) – الاول – قد ذكرنا فيما سبق أن الآمدى والغزالى نقلا عن النظام أنه يقول التنصيص على العلة يفيد تعدية الحكم الى مواقعها بطريق عموم اللفظ لا بالقياس وقد رد ابن السبكى مذهب النظام على مانقلاه عنه بما حاصله :

انا نعلم من اللغة أن قوله حرمت الخمر لاسكارها لايدل علي تحريم كل مسكر كدلالة حرمت كل مسكر لانه ليس موضوعا لذلك وإنما هو موضوع لتحريم الخمر لعلة اسكاره وتحريم غيره من المسكرات ليس جزءاً من مفهومه فلم يدل عليه لا مطابقة ولا تضمنا والدلالة منحصرة فى هذين النوعين عند قوم وفى المطابقة عند آخرين . وفيه نظر من وجهين (الاول) بقى قسم ثالث من الدلالات وهي الالتزامية فيجوز أن يدل عليه التزاما (الثاني) أن غرض النظام بدلالة اللفظ عليه أن يكون ذلك بطريق الاستدلال بالنص أى بطريق ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول من غير أن يتأخر العلم ببعض الافراد عن العلم بالبعض الآخر . وان كان هذا يرجع الى القياس كما قرره ابن السبكي فى الرد علي الامام (التنبيه الثاني) إذا جرينا على نقل الأكثر عن النظام من انه يقول بالقياس فى منصوص العلة وجرينا على رأى الاسنوى من التوفيق بين كلاميه كان النظام موافقا للقاشانى والنهرواني فى الجملة لأنهما لا يقولان باحالة القياس فى غير هذين بخلافه كما سبق* وكذا إذا جرينا على نقل الآمدى والغزالى لمذهبه بناء على أن القاشانى والنهرواني يقولان بأن التنصيص علي العلة يفيد التعدية بطريق عموم اللفظ كما سبق النقل عنهما (أما) إذا جرينا علي نقل الأكثر وعلى رأى ابن السبكي فى التوفيق بين كلامى النظام فيكون مذهبه مخالفا لمذهبيهما والله علم (فان قلت) اراك نقلت عن الحنفية انهم يقولون بأن التنصيص علي العلة امر بالقياس مع انهم يقولون بأن للفظ دلالة تسمى دلالة نص وهي غير القياس كما سبق توضيحه فى الكلام علي تعريف القياس : فاللفظ الدال علي حكم فى محل النص علي علته دال علي ثبوت ذلك الحكم فى موارد العلة دلالة نص لادلاله قياسية فلا يصح قولهم هنا ان التنصيص على العلة امر بالقياس بل ينبغى أن يقولوا التنصيص يقتضى تعدية الحكم إلي مواقع العلة بالدلالة اللفظية لا القياسية (قلت) ليس ماهنا من قبيل دلالة النص لأن دلالة النص عندهم هى أن يوجد فى المعنى الذى يدل عليه النظم علة يفهم كل من يعرف اللغة أى وضع ذلك اللفظ لمعناه أن الحكم فى المنطوق لأجلها وهو المسمى بمفهوم الموافقة عند

غيرهم . وحاصلها أن علة الحكم تكون واضحة من غير نص عليها يفهمها فاهم اللغة كالايذاء لحرمة التأفيف . وانظر لم لم يعتبروا النص على العلة قائما مقام فهمها من النص على الحكم فيكون اللفظ مع النص على العلة دالا على الحكم فى مواردها دلالة نص . على أنى رأيت فى الآمدى أن دلالة النص قد تكون العلة فيها منصوصا عليها أو مومى اليها . وعلى الجملة فهذا الموضوع يحتاج إلى تحرير من حنفى المذهب ضليع فى أصوله والله أعلم *

(المذهب الثالث) التفصيل بين الفعل والترك أى أن التنصيص على العلة فى جانب التحريم يفيد الامر بالقياس كما فى حرمت الخمر لاسكارها ولا يفيد فى جانب الايجاب كما إذا قيل تصدق على هذا لفقره وهو مذهب أبى عبد الله البصرى وقد فرق بينهما بأن تحريم الشيء لعلة يقتضي ترتب المفسدة علي فعل ذلك الشيء لتلك العلة ولاشك أن التباعد عن هذه المفسدة لايحصل إلا بترك جميع ماوجدت فيه هذه العلة بخلاف إيجاب الشيء لعلة تترتب عليها مصلحة فان حصول هذه المصلحة لايتوقف على فعل جميع مايترتب عليه مثلها (مثال الاول) إذا قال الشارع حرمت الخمر لاسكارها فان الاسكار علة للتحريم يترتب على فعله مفسدة وهى ضرر العقول وهذه المفسدة لايمكن للعبد أن ينجو منها إلا إذا ترك جميع المسكرات التي تترتب على شربها هذه المفسدة * (ومثال الثاني) إذا قال تصدق على هذا لفقره فان الفقر علة لوجوب التصدق ويترتب على تعليق الحكم بها مصلحة هى اعانة هذا الفقير ومساعدته على معاشه وهذه المصلحة يمكن تحصيلها من غير أن يتصدق على غيره من الفقراء (والجواب) انا لا نسلم أن المفسدة المترتبة على فعل ماحرم لعلة لا يمكن التباعد عنها الا بترك جميع ما وجدت فيه تلك العلة لما قررنا سابقا أن العلة يجوز أن تكون هى المقيدة بالمحل المنصوص عليه وحينئذ تكون مفسدتها المترتبة عليها خاصة يتباعد عنها بمجرد ترك الفعل المحرم بالنص كالخمر والله أعلم * واعلم أنى قررت مذهب أبى عبد الله ودليله والجواب عنه بطريقة اعتقد انها أوضح مما ذكره الامام وشراح المنهاج وأمس بالنزاع مع المذهبين السابقين . هذا تمام القول فيما يتعلق بمسألة التنصيص على العلة والله أعلم بالصواب *

المسألة الثانية

﴿ فى تقسيم القياس الى قطعي وظني والى أولى ومساو وادون ﴾

هذه المسألة ذكرها صاحب المنهاج هنا فى باب الحجيه تبعا للامام فى المحصول وان كان فى المحصول جعلها مسألتين لا مسألة واحدة ولعلهم ذكروها فى هذا الباب للتنبيه على أن القياس القطعي لم ينكره أحد فهو خارج عن محل النزاع وان كانت هذه الحكمة تقتضى تقديمها على ذكر الخلاف لا تأخيرها عنه كما فعلوا . ونحن ـ وان كان مقتضى ترتيب هذا الكتاب أن تذكر فى الباب الثالث ـ نتعرض لها هنا تبعا للمنهاج بالمقدار المناسب كما تعرضنا المقدار المحتاج اليه فى تحرير محل النزاع كما سبق . وان شاء الله سنعيد ذكرها فى الباب الثالث الذى خصصناه لبيان أقسام القياس فنقول : القياس ينقسم أولا إلى قطعي وظنى فالقطعى كما تقدم يتوقف على مقدمتين (إحداهما) العلم بعلة الحكم فى الاصل (والثانية) العلم بحصول تلك العلة فى الفرع فاذا علمها المجتهد علم بثبوت الحكم فى الفرع سواء كان الحكم مقطوعا به أو مظنونا . (مثاله) قياس الضرب علي التأفيف فانه قياس قطعى لانا نعلم أن العلة هي الاذي ونعلم وجودها في الفرع ولكن الحكم هنا ظنى لانه مستفاد من دلالة الالفاظ وقد قرر الامام أن الانصاف أنه لاسبيل إلى استفادة اليقين منها اهـ وذلك لوجود الاحتمالات العشرة فيها وهى الاشتراك والمجاز والنقل والاضمار والتخصيص والنسخ والتقديم والتأخير وتغيير الاعراب والصرف والمعارض العقلى . واعلم أن كلام الامام محمول على دلالة الالفاظ فى ذاتها بقطع النظر عما ينضم اليها من القرائن التي تجعلها قطعية فى معناها كما حقق فى موضعه فما ذكره من ظنية حكم الاصل فى هذا المثال انما هو بالنظر لكونه مستفاداً من النص لا بالنظر للواقع وإلا فلا أعلم أحداً خالف فى أن التأفيف حرام . والمظنون هو ما إذا كانت كلتا المقدمتين أو إحداهما ظنية كقياس السفرجل على البر فى الربوية والجامع هو الطعم فى كل منهما فان الحكم بان العلة هى الطعم ليس مقطوعا به لجواز أن تكون هي الكيل أو القوت (فان قلت) مامعنى كون القياس قطعيا

أو ظنياً مع أن القطعية والظنية إنما تتعلق بالاحكام والنسب فتقول ثبوت القيام لزيد مقطوع به أى مدرك ادراكا جازما أو مظنون أي مدرك ادراكا راجحا والقياس كما تقدم هو الاثبات وقد فسروه بالادراك المتعلق بثبوت حكم المقيس عليه للمقيس (قلت) ان أردنا بالقطعي والظني المقطوع به والمظنون كما هو الظاهر وبالقياس الاثبات فلا يصح التقسيم والاطلاق الا على سبيل المبالغة أو التجوز . وان أردنا بالقطعى والظني ما كان على سبيل القطع أو الظن أى ما كانت صفته القطع والظن صح الاطلاق من غير تسمح فان الادراك يوصف بالقطع والظن والمقطوع به والمظنون هو متعلق الادراك ومتعلقه هو ثبوت حكم الأصل فى الفرع . وكذلك اذا أردنا بالقياس الحكم بتساوى المعلومين أى النسبة الحاصلة فى قولنا الفرع مساو للاصل في الحكم لمساواته له فى العلة * والذى يفهم من شراح المنهاج أن الموصوف بذلك هو الالحاق . وقد تقدم أن الالحاق هو الاعتقاد فيعود الاشكال (فان قلت) قد حصل اضطراب فى كتب الاصول فتارة يقولون ان القياس لايكون الا ظنيا وتارة يقسمون القياس كما هنا الى قطعى وظني فهل من توفيق بين كلامهم ؟ (قلت) من نص على أن القياس لايكون قطعيا بل هو ظني (إما) انه أراد القياس المختلف فى حجيته أو جرى على أن مايسمى قياسا قطعيا ليس بقياس بل الحكم مستفاد بالدلالة اللفظية على نحو ماسيأتى (فان قلت) إن هذا الجواب لايظهر مع تعليل بعضهم لظنية القياس باحتمال أن تكون خصوصية الأصل شرطا أو خصوصية الفرع مانعا فان هـذا التعليل يقتضى أن كل قياس حتي ماسميته قطعيا على القول بانه قياس هو ظنى لوجود هذا الاحتمال اذ لا يخلو قياس عنه (قلت) لانسلم أن كل قياس يوجد فيه هذا الاحتمال فقد يحصل القطع بعدم اعتبار خصوصية المحل فى الاصل والفرع . وهل يشك أحد فى أن علة تحريم التأفيف هي الأذى بقطع النظر عن كونه حاصلا من خصوص التأفيف ؟ أو هل يشك أحد فى أن خصوصية الضرب ليست مانعة من التحريم ؟ لا أظن أحدا ينازع فى ذلك فانه واضح والله أعلم * (فان قلت) سلمنا أنه قد يقطع بعلة

الحكم فى الاصل وبوجودها في الفرع من غير اعتبار خصوصية المحل فيهما كما ذكرت لكن لانسلم القطع بالالحاق فى الحكم لان العلل الشرعية ليست مؤثرة فلا يلزم من وجودها وجود المعلول (قلت) ان العلل الشرعية يجب اضطرادها وان لم تكن مؤثرة فلا يتخلف الحكم عنها الا لمانع أو فوات شرط كما يأتى تحقيقه فى النقض وفى تخصيص العلة على أن تجويز تحريم التأفيف فقط دون الضرب يعد من سخافات العقول . فالقطع بالالحاق فى مثل هذه الصورة من البداهة بمكان والله أعلم *

وينقسم القياس ثانيا الي أولى ومساو وأدون فان كان ثبوت الحكم فى الفرع أولى من ثبوته فى الاصل فهو الأولى . وان كان مساويا فهو المساوى وان كان دونه فهو الادون . فالاولي كقياس الضرب علي التافيف فان الاذى فى الضرب أشد وهو أولى بالتحريم من التافيف . والمساوى كقياس الامة على العبد فى سراية العتق من البعض الي الكل فانه قد ثبت فى العبد بقوله صلى الله عليه وسلم « من أعتق شركا له فى عبد قوم عليه » ثم قسنا عليه الامة فى هذا الحكم لتساويهما في علته وهى تشوف الشارع الى العتق . قال الاسنوى : ويسميان أى هذان القسمان بالقياس في معنى الاصل وبالقياس الجلى اه والمعروف أن القياس فى معنى الاصل هو ماجمع فيه بنفى الفارق المؤثر كالقسم الثاني وكقياس صب البول فى الماء على البول فيه وأما الجلي فيطلق باطلاقات متعددة ذكرها ابن السبكى فى جمع الجوامع وسنفصلها فى الباب الثالث ان شاء الله تعالى (وأما الادون) فكالاقيسة التى يستعملها الفقهاء فى مباحثهم مثل قياس البطيخ على البر فى الربا بجامع الطعم . قال الامام فى المحصول : وأما مراتب التفاوت فهي بحسب مراتب الظنون . ولما كانت مراتب الظنون غير محصورة فكذا القول فى مراتب هذا التفاوت (فان قلت) مقتضى بيانك لقياس الاولى بما سبق أن أولوية الفرع بالحكم انما كانت لان مافيه من العلة المقتضية للحكم أكثر مما فى الاصل كالايذاء فانه فى الضرب الذي هو فرع أشد منه فى التأفيف فلذلك كان الضرب بالتحريم أولى من

التأفيف . فهل وجه كون القياس أدون هو تفاوت العلة أيضا بحيث يكون ما فى الأصل أشد مما فى الفرع عكس الاولي واذا كان كذلك فهل يتفق مع قولهم شرط القياس وجود العلة بتمامها فى الفرع مع أنه على هذا الوجه لم توجد العلة بتمامها فيه (قلت) وجه ابن السبكى أدونية القياس بغير ذلك تفاديا عن مخالفة ماذكرته من الشرط فانه قال هو عدم القطع بأن ماظن عليته علة كالطعم فان القائل بعليته فى الربويات ليس قاطعا بمقالته لاحتمال أن تكون العلة هي الكيل أو القوت فاذا جئنا الي قياس التفاح علي البر قلنا هو مساواته فى الطعم وثبوت الحكم فيه أدون من ثبوته فى البر لان البر مكيل مقتات مطعوم فهو ربوى على كل الاحتمالات والتفاح ربوى على احتمال واحد وهو كون العلة الطعم . والثابت على كل الاحتمالات أقوى من الثابت على احتمال واحد اه (أقول) لامانع من أن تكون الأدونية بحسب تفاوت العلة قوة وضعفا بان تكون العلة أشد فى الاصل منها فى الفرع بحيث يكون اقتضاؤها للحكم في الاصل اقوى من اقتضائها له فى الفرع عكس الاولى . ولا ينافيه اشتراط وجود العلة بتمامها فى الفرع لان القياس حينئذ يكون مبنيا على ان علة الحكم هى القدر المشترك المتحقق في المقدار القوى والضعيف ولا شك ان الحكم الثابت فى ذي العلة المتحققة في المقدار القوى اقوى من الحكم الثابت في ذى العلة المتحققة فى المقدار الضعيف . فلو فرضنا ان المنصوص على حكمه هو ضرب الوالدين وغلب علي الظن أن العلة هى مطلق الايذاء المنافى لاحترامهما والاحسان اليهما صح أن يكون مثل التأفيف مقيسا على الضرب والجامع هو مطلق الايذاء المتحقق فيهما وان كان فى الضرب الذى هو الاصل أشد منه فى التأفيف الذي هو الفرع فيكون اقتضاؤه للتحريم فى الاصل اقوى منه في الفرع ويكون التحريم فى الفرع دون التحريم فى الاصل (فان قلت) يرجع هذا الوجه الي ماقاله ابن السبكى فانه يمكن أن يقال ان الادونية جاءت من أن العلة فى الاصل يحتمل ان تكون هى الايذاء مطلقا أو الايذاء الشديد المتحقق فى مثل الضرب ولا يثبت التحريم فى مثل التأفيف الا على الاحتمال الأول فقط (قلت) ينفرد

هذا الوجه الذى قررناه فيما لو تيقنا أن العلة هي المطلق المتحقق فى القوى والضعيف فانه لايجرى فيه توجيه ابن السبكي قطعا (فان قلت) هل يكون القياس أدون بمثل ماقاله ابن السبكى أيضا ويكون لأدونية القياس وجهان (أحدهما) ماذكرته (والثاني) ماذكره ابن السبكى (قلت) ان جرينا على أن القياس المساوي لايكون ظنيا يكون القياس أدون بمثل ماقاله ابن السبكي ايضا وان جرينا علي انه يكون ظنيا كما يكون قطعيا فلا يكون وسيأتى تفصيل القول فى قطعية وظنية الاقسام الثلاثة والله تعالى اعلم بالصواب *

ثم اعلم انه يتعلق بهذين التقسيمين مباحث (الاول) ان حكم الاصل تارة يكون قطعيا وتارة يكون ظنيا وذلك بحسب الدليل الدال عليه . قال الامام فى المحصول : ثبوت الحكم فى الاصل إما أن يكون يقينيا أو لايكون فان كان يقينيا استحال أن يكون الحكم فى الفرع أقوي منه لانه ليس فوق اليقين درجة (أما) إذا لم يكن يقينيا فثبوت الحكم فى الفرع إما أن يكون أقوى أو مساويا أو أدون . مثال الاول قياس الضرب على التأفيف الخ الامثلة السابقة اه وقد اعترض عليه النقشواني بان العلوم قابلة للاشتداد والضعف . قال ابن السبكى وهذا الاعتراض مبنى على أن العلوم تتفاوت اه وقال القرافى فى شرح المحصول : قلنا لانسلم ذلك (أى ماقاله الامام) لانا قد بينا أن اليقينيات قد تختلف فى الجلاء فان الواحد نصف الاثنين أجلا من الحسابيات المعلومة بالضرورة والحسيات أجلا من الواحد نصف الاثنين والمرئيات أجلا من الملموسات اه وفى هذا الكلام الذى أطبق عليه هؤلاء الائمة وغيرهم منافشة على جانب عظيم من الاهمية . ذلك أن مقتضي هذا الكلام ان معني كون الفرع اولى بالحكم من الاصل أن ادراكه أقوى من الادراك المتعلق بحكم الاصل . فان كان حكم الاصل قطعيا وجرينا على ان العلوم تتفاوت كان العلم بحكم الفرع اقوى واجلا من العلم بحكم الاصل . وان كان حكم الاصل ظنيا كان ظن حكم الفرع اقوى من ظن حكم الاصل وذلك مشكل لان حكم الفرع فى كل قياس تابع لحكم الاصل ومتفرع

عليه

عليه وطريق لعلمه أو ظنه . ولا شك أن علم التابع وظنه اضعف من علم المتبوع وظنه فلا يتصور أن يكون العلم او الظن بحكم الفرع اقوى واجلا من العلم أو الظن بحكم الاصل في أي قياس . وبعبارة اخرى العلم أو الظن بحكم الاصل تابع في القوة والضعف لطريقه وهو الدليل الدال عليه (واما) حكم الفرع فتابع لطريقه وهو القياس المتوقف على دليل حكم الاصل ولذلك لا يكون حكم الفرع قطعيا اذا كان حكم الاصل ظنيا سواء كان القياس قطعيا او ظنيا . فالتحقيق ان معنى اولوية الفرع بالحكم ان الفرع اشتمل على مقدار من علة الحكم اعظم مما اشتمل عليه الاصل فكان اقتضاء العلة للحكم في الفرع أقوى من اقتضائها له في الاصل * وقوة العلة وضعفها بالنظر للمصلحة والمفسدة التي تترتب عليها وذلك كالتأفيف والضرب فان العلة الجامعة فيهما هي مطلق الايذاء وهو في الضرب لعظم مفسدته أشد منه في التأفيف . وهذا غير العلم بالحكم لان العلم بحكم الله في الاصل * والفرع تابع للدليل . والدليل على الحقيقة هو دليل حكم الاصل والقياس واسطة والله أعلم *

(المبحث الثاني) (١) اذا جرينا على ظاهر التقسيمين السابقين يكون للقياس في ذاته من الصور العقلية ست (القياس القطعي) وتحته ثلاث صور ـ الأولى ـ والمساوى ـ والادون ـ والظني كذلك . ثم ان صريح كلام الشراح أن قياس الاولى لا يكون إلا قطعيا وكذا المساوى على ما هو ظاهر عبارة الاسنوي من أنه القياس في معنى الاصل وهو ما قطع فيه بنفي الفارق * وقياس الأدون لا يكون الا ظنيا . فيتلخص من ذلك أن القياس القطعي له صورتان ـ الاولى ـ والمساوى ـ والقياس الظني صورة واحدة وهو الادون فجملة الصور الواقعية ثلاث وبقيت ثلاث صور من الصور العقلية ـ القياس القطعي الادون ـ والظني الاولى والمساوى ـ ولكن إذا نظرت في هذه الاقسام مع غض النظر عما قاله الشراح أمكنك القول بان القياس القطعي يكون أدون والقياس الظني يكون أولي ومساويا واليك البيان :

---

(١) في أثناء الطبع اطلعت على جمع الجوامع وشرحه في موضوع ذكر اشتراط وجود العلة بتمامها في الفرع فرأيت أن المتن والشارح جاريان على أن الاولى والمساوى لا يكونان الا قطعيين . وقد خالفهما الحواشي وأظن ان ما كتبته هنا مفيد في الموضوع والله أعلم اه منه

قد علمت أن قطعية القياس إنما تكون بحصول العلم بعلة الحكم وبوجودها فى الفرع وظنيته بخلاف ذلك وان الاولوية والمساواة والادونية على ماقررناه إنما تكون بحسب تفاوت العلة فى الاصل والفرع وعدم تفاوتها . فان كانت فى الفرع أقوى منها فى الاصل فالاولى. وان كان العكس فالادون* وان لم تتفاوت فالمساوى* اذا تمهد هذا فاعلم أنه يجوز ان لانقطع بالعلة فى الاصل وهى مع ذلك اقوى فى الفرع منها فى الاصل فيكون القياس ظنيا اولى (مثال ذلك) على مايؤخذ من تقرير الشربينى قول الشافعية : اذا كان القتل الخطأ يوجب الكفارة فالعمد أولى . واذا كان اليمين غير الغموس يوجب الكفارة فالغموس أولى فهذان القياسان ظنيان ومن قبيل الاولى . وإنما قلنا انهما ظنيان لجوازان لايكون المعني فى ذلك هو الزجر الذى هو اشد مناسبة للعمد اوالغموس بل التدارك والتلافي للمضرة وربما لايقبلهما العمد والغموس . ويجوز ان لانقطع ايضا بعلة الحكم فى الاصل وهى مع ذلك غير متفاوتة بل مافى الاصل مساو لما فى الفرع فيكون القياس ظنيا مساويا وأمثلته كثيرة . ويجوز أن نقطع بالعلة فى الاصل وهي مع ذلك فيه أقوى منها فى الفرع فيكون القياس قطعيا أدون كما تقدم فى مثال الضرب والتأفيف على فرض أن المنصوص على حكمه هو الضرب مع القطع بان العلة هى مطلق الايذاء . هذا كله اذا وجهنا الأدونية بالتفاوت فى العلة (أما) اذا وجهت بما قاله ابن السبكى فالصورتان الأوليان يكونان من قبيل الأدون ولا يتصور أن يكون القياس الظنى أولى ولا مساويا كما هو ظاهر الشراح (وأما) الصورة الأخيرة فهي واردة على توجيه ابن السبكي الا اذا منع تصور وقوعها والله أعلم

(المبحث الثالث) اتفقوا على أن الحكم الثابت بالقياس الادون لا مستند له الا القياس (وأما) الحكم الثابت بالاولي فقد اختلفوا فيه هل الدلالة عليه قياسية أو لفظية ؟ وعلى أنها لفظية هل هو منطوق أو مفهوم ؟ وعلي أنه منطوق قيل نقل اللفظ عرفا الى مايشمله ويشمل المعنى الاصلي وقيل استعمل فيما يشملهما مجازا من اطلاق الخاص علي العام بقرينة السياق وغيره . وعلى أنه مفهوم فهو مفهوم موافقة دل اللفظ عليه دلالة انتقالية أى بالتنبيه بالادنى على الاعلى كما فى

قوله تعالى (فلا تقل لهما أف) فنبه بالمنع من التأفيف وهو القول (أف) على ماهو أعلى منه فى الاذى وهو الضرب أو بالعكس كقوله تعالى (ومن أهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك) فنبه بالامانة على القنطار ورده إلى صاحبه على الامانة على ماهو أقل منه وهو الرطل والدرهم ـ والاول ـ فى جانب النفى ـ والثانى ـ فى جانب الاثبات . وليست هذه الدلالة التزامية كما قاله الاسنوى نقلا عن البيضاوى فى بحث اللغات لان المدلول وهو مفهوم الموافقة ليس لازما للمعنى الاصلى وهو المنطوق وانما هو لازم للعلة والمعتبر مدلولا للفظ دلالة التزامية هو لازم الموضوع له لالازم العلة (فان قلت) يلزم على هذا بطلان حصرهم للدلالة اللفظية فى ثلاثة أنواع ـ المطابقة ـ والتضمن ـ والالتزام ـ (قلت) ان دلالة اللفظ المنحصرة فى هذه الثلاثة هى الدلالة اللفظية الوضعية أى ما كان للوضع فيها مدخل فى الدلالة على المعنى أو جزئه أو لازمه . وهذه ليست كذلك . كذا يؤخذ مما كتب علي جمع الجوامع . ولك أن تقول . انه لامانع من أن يكون المفهوم لازما للمنطوق بواسطة العلة وذلك كاف فى كونها دلالة التزامية فصح ماقاله الاسنوى والبيضاوى فانهم يكتفون فى الدلالة الالتزامية باللزوم العرفى والله أعلم * ثم إنه حصل خلاف هل مفهوم الموافقة قاصر على الاولى أو يكون مساويا أيضا كما فى قوله تعالى (ولا تأكلوا أموال اليتامى) فانه يدل بطريق المفهوم على حرمة احراقه أيضا . هذا على مصطلح الشافعية (وأما) الحنفية فمذهبهم أن مايسمى مفهوم موافقة سواء كان أولى أو مساويا مدلول عليه دلالة نص وهى كما تقدم ذكرها قريبا أن يوجد فى المعنى الذى يدل عليه النظم علة يفهم كل من يعرف اللغة أى وضع اللفظ لمعناه أن الحكم فى المنطوق لأجلها . ثم من قال إن الدلالة عليه قياسية اعتصم بأن اللفظ لم يوضع الا للمنطوق وليس حكم المسكوت عنه جزءا منه ولا لازما له ولم يثبت نقل العرف لما يشمله ولا أنه استعمل فيه مجازا وانما ثبت بالالحاق نظر العلة الجامعة ولا معنى للقياس الا ذلك . ورد من قبل من قال انه منطوق بأن اللفظ نقل عرفا لما يشمله لتبادر الفهم عرفا اليه

أو أن اللفظ استعمل فيه مجازا بدليل أنه لايفهم من مجـرد اللفظ بل لابد من قرينة السياق وغيره . وهـذا القول أعني القول بالمجاز نقله ابن السبكي فى جمع الجوامع عن الآمدى والغزالى . وبين العـلامة الشربيني ضعفه وانه فهم من عبارة الغزالي فى المنخول ضمنا من غير تصريح بذلك (وأما) من قال انه مفهوم أو مدلول عليـه دلالة نص فاجاب عما سبق بان العـلة الجامعة انمـا هي لتناوله لغة لا لثبوت الحـكم حتى يكون قياساولهـذا نقطع بفهم هـذا المعني المسكوت عنه لغـة قبل شرع القياس (فان قلت) هل من تناف بين القـول بانه مفهوم أو مدلول عليـه دلالة نص و بين القـول بانه قياس (قلت) قال الصفى الهنـدي لاتنافى بينهما لان المفهـوم مسكوت والقيـاس الحاق مسـكوت بمنطوق . ووافقـه ابن السـبكي فى شرح المختصر فقال لا تنـافي بينهما لان للمفهوم جهتين باعتبار أحداهما مستنداً الى اللفظ فـكان مفهوما وباعتبار الاخرى قياس ولكنه فى شرح المنهاج رد على الصفى الهندى واعتبرهما متنافيين وعلل ذلك بأن المفهوم مدلول اللفظ والمقيس غير مدلول وهما متناقضان . والتحقيق أن من لم يشترط فى القياس أن لا يكون الوصف المناسب مفهوما من اللغة بل القياس عنده هو مجرد الحاق مسكوت بمنطوق لعلة سواء كانت تلك العلة يفهمها فاهم اللغة من النص على حكم الاصل بحيث يفهم حكم المسكوت من اللفظ وإن لم يشرع القياس أو لا تكون العلة كذلك ذهب إلى أنه قياس واعتبر القياس نوعين ـ جليا ـ وهذا لاخلاف فيه ـ وغير جلي وفيه الخلاف . ومن اشترط فى القياس أن لا يكون حكم المسكوت مفهوما من اللفظ بمقتضي اللغة ولو بواسطة العلة جرى على أنه مفهوم أو مدلول عليه دلالة نص فليس بينهما تناف بل الخلاف اعتبارى لفظي لا يترتب عليه شيء . وما قيل من أن له فوائد كجواز النسخ به على القول بالدلالة اللفظية دون القياسية فغير صحيح كما يعلم من محله والله أعلم *

ولما كان القول بأن دلالته قياسية أو بطريق المفهوم أو دلالة نص انما تختلف بالاعتبار قصر الامام الرازى فى المحصول النزاع فى هذا المقام بين القياس والحقيقة

العرفية فقال ماخلاصته : ان من الناس من قال ان المنع من التأفيف منقول بالعرف عن موضوعه اللغوى إلى المنع من أنواع الأذى . وهـذا القول حكاه فى مقابلة أنه قياس فجعلهما مذهبين (الاول) أنه قياس (والثانى) حقيقة عرفية . ثم احتج (للاول بأمرين (أحدهما) أن النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه إلا بدليل وما قيل ان التبادر وكثرة الاستعمال دليل على النقل فلا يصح إلا ثبت الاستعمال فى العام نفسه وذلك هو محل النزاع (وأما) التبادر للعام من مجرد اللفظ فممنوع بل من قرينة السياق كما يؤخذ من الدليل (الثاني) أنه لو كان منقولا عرفا لما حسن من الملك إذا استولى على عدوه أن ينهي الجلاد عن صفعه والاستهانة به وإن كان يأمر بقتله لكن التالي باطل وإذا بطل التالي بطل المقدم وثبت نقيضه وهو أنه لم ينقل عرفا وإذا بطل أنه منقول عرفا ثبت أن الحكم مستفاد من القياس وهو المطلوب . ووجـه الملازمة أنه لو كان منقولا عرفا لكان مثل كلام الملك هذا متناقضا لأن هذا اللفظ منقول من الصفع الي المنع من أنواع الاذى مطلقا التي منهـا القتل بل هو أعظمها وأولى بالمنع من غيره فيناقض أمره بقتله فكأنه قال : اقتله ولا تقتله . (وأما) الصغرى وهو بطلان التالي فدليلها العرف فان مثل هذا الكلام يعـد فى العرف حسنا * وأجاب ابن السبكي بمنع الملازمة من وجهين (الاول) أن كلام الملك هـذا ليس من قبيل مانحن فيه فان الاستخفاف عند ذوي الانفة والنفوس الابية أشد وقعا من القتل ولذلك قتل كثير من الملوك أنفسهم حينما أيقنوا بالاسر فى يد عدوهم وحينئذ فهو ناه عن الاعلى آمر بالادنى (الوجه الثاني) أنا سلمنا أنه من قبيل مانحن فيه لكن انما ندعى النقل عرفا اذا لم يتقدم ماينافض مقتضاه كما فى صورة النزاع (وأما) ماقاله الاسنوى من أنه لايطابق المدعى لان الكلام فى نقل التأفيف لافى نقل الاستخفاف ولا يلزم من عدم النقل فى لفظة عدم النقل فى أخرى . فلو قال ولا تقل له أف لاستقام فغير مسلم كما هو واضح اذ ليس الكلام فى خصوص لفظ لاتقل له أف بل هو فى كل ما أشبهه والله أعلم * (واحتج للثانى بامور) (الاول) لو كان هذا الحكم مستفادا من القياس لوجب أن لايعلمه من لايقول بصحة القياس

لكن التالى باطل فبطل المقدم وثبت نقيضه وهو المطلوب (والجواب) بمنع الملازمة لانه مستفاد من القياس الجلي الذى لم ينكره أحد وقد علمت في عدة مواضع أن القياس الجلي لم ينكره الا ابن حزم الذى لايعتد بخلافه . وان من قال به لايسميه قياسا بل يسميه استدلالا وهو والقياس الجلى مختلفان بالاعتبار فقط كما سبق موضحا وبذلك تعلم مافى كلام ابن السبكي هنا (الثانى) أنه لو كان مستفادا من القياس لوجب أن لايعلمه العاقل لو منعه الله من القياس الشرعي (والجواب) عن هذا الوجه كالجواب عن الوجه الاول سواء بسواء (الثالث) أننا أجمعنا على قولهم فلان لايملك نقيرا ولا قطميرا وقولهم فلان لايملك حبة يفيد فى العرف أنه لاشيء له البتة فوجب أن يكون هذا اللفظ قد نقله العرف الى ذلك واذا ثبت النقل فى هذه الالفاظ ثبت فى مثل (فلا تقل لهما أف) اذ لاقائل بالفرق ــ والجواب ــ أما عن المثال الاول فقد حكمنا فيه بالنقل للضرورة اذ لافائدة فى حمله على معناه الاصلى (وأما) ما كان مثل (فلا تقل لهما اف) فلا ضرورة تلجئ الى النقل فيه لجواز الحمل على معناه اللغوى وهو المنع من التأفيف فقط (وأما) عن المثال الثاني فلا نسلم أن دلالته على نفى كل شيء بواسطة نقل العرف اللفظ لذلك بل لأن الحبة جزء مما فوقها ونفى الجزء يستلزم نفى الكل . وفيه أن الحبة ان كانت اسما للواحد مما يزرع فليست جزءاً مما فوقها . وان كان المراد زنة حبة فيصح أن تكون جزءاً مما فوقها لكن لابد من ادعاء اشتهار هذا التقدير فى العرف لان الاصل عدم التقدير فيلزم أن تكون اللفظة منقولة . وعلى كل يستوى المثالان فى دعوى النقل للضرورة . كذا يؤخذ بالنسبة إلى احتمال التقدير من الاسنوى وفيه نظر للفرق بين المثالين على التقدير فان المثال الاول ادعينا فيه نقل العرف له من الخاص إلي العام للضرورة (وأما) المثال الثانى على التقدير فلم ندع الا نقل الحبة عن أصلها الى زنتها حتى صارت جزءا مما فوقها وحينئذ كان ارادة نفى كل شيء منها بطريق اللزوم . على انه يمكن أن يقال . ان ارادة زنة حبة انما جاءت من تقدير مضاف فى نظم الكلام من غير حاجة الي

النقل العرفي والله أعلم * (واعلم) أني ذكرت هذه المسألة على وجهها وقطعت النظر عن سياق المنهاج وشراحه ولا يخفي علي من أحاط بما ذكرناه ما في سياقهم وما ذكروه من الادلة من مواطن الضعف والله أعلم *

(المسألة الثالثة) ذكر في البحر المحيط أنه لا يحكم بفسق المخالف في حجية القياس وان قلنا ان دليله قطعي لانه متأول . وقال بعض المتكلمين : يحكم بفسقه حكاه الحلواني اه (فان قلت) قد سبق أن العمل بالقياس كان مجمعا عليه وان أول من باح بأنكاره النظام وتابعه عليه غيره ولا شك أن المخالفة فيه خرق للاجماع فكيف لا يعد فاسقا من خرق الاجماع مع أن المعروف أنه يكفر بذلك ان كان عالما بذلك متعمداً (قلت) قد سبق أن منكره ادعى الاجماع أيضا على انكاره ولم يسلم الاجماع على العمل به ولعل هذا هو التأول الذي ذكره الزركشي في البحر وهو وان لم يسلم له مخرج عن العصيان . ولكن هذا انما يظهر بالنسبة لغير النظام أما النظام الذي طعن في الصحابة وفي اجماعهم فلا أظن انه لا يعد فاسقا . علي أن ابن السبكي قد نقل أنه زنديق وقد سبق التنبيه على ذلك والله أعلم *

(المسألة الرابعة) القياس يعمل به قطعا عندنا في نص الشارع اما بالنسبة الى نص المجتهد كما لو نص على حكم فهل تستنبط العلة ويعدى الحكم ؟ قال الامام الرافعي في كتاب القضاء : حكى والدي عن الامام محمد بن يحيى المنع في ذلك وانما جاز في نص الشارع لأنا تعبدنا وأمرنا بالقياس والاشبه بصنيع الاصحاب خلافه . ألا تراهم ينقلون الحكم ويختلفون في أن علته كذا أو كذا وكل منهما يطرد الحكم في فروع علته وهذا كما قال . وهو المعبر عنه بالتخريج كذا في البحر المحيط *

(المسألة الخامسة) انما يعمل بالقياس ابتداء ولا يجوز النسخ به ولئن جوزناه فلا يقع ومحل بسطها في النسخ *

(المسألة السادسة) لا يجوز أن يعمل بالقياس في أسماء الله تعالى وإن ابتناها بالظن كخبر الواحد . قاله ابن القشيري في المرشد *

(المسألة السابعة) يجوز أن يتعبد النبي صلى الله عليه وسلم بالقياس عند الجمهور وقيل لا يجوز . وقد سبق أن القياس الصادر منه صلى الله عليه وسلم قطعى فلا نزاع فيه . ويجوز أن يتعبد الله بالقياس من عاصره صلى الله عليه وسلم عند المعظم وقيل لايجوز مطلقا وقيل بالتفصيل بين الحاضر والغائب ومحل بسط هذا الموضوع فى باب الاجتهاد *

(المسألة الثامنة) انما يستعمل القياس إذا عدم النص . قال الشافعى رضى الله عنه فى آخر الرسالة : القياس موضع ضرورة لانه لايحل القياس والخبر موجود كما يكون التيمم طهارة عند الاعواز من الماء ولا يكون طهارة إذا وجد الماء . وأطلق الاستاذ أبو اسحق أن المسألة إذا لم يكن فيها نص ولا اجماع وجب القياس فيها وإلا جاز وهل يعمل به قبل البحث علي النصوص وجميع دلالتها ؟ للمسألة أحوال (أحدها) أن يريد العمل به قبل طلب الحكم من النصوص المعروفة فيمتنع قطعا (ثانيها) أن يريد العمل به قبل طلب نصوص لايعرفها مع رجاء الوجود فعلي كلام أبي اسحق السابق يجوز . ومذهب الشافعى ومذهب أحمد وفقهاء الحديث لايجوز ولهذا اجعلوا القياس ضرورات بمنزلة التيمم لايعدل اليه الا اذا غلب على ظنه عدم الماء وهو معني قول أحمد (وما تصنع بالقياس وفى الحديث مايغنيك) . ولهذه المسألة شبه بجواز الاجتهاد بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم فان وجود النبى صلى الله عليه وسلم بمنزلة النص فيحتمل الجواز اذا خاف الفوت على حكم الحادثة (الحالة الثالثة) أن يبحث عن النص ويغلب على ظنه عدمه فههنا يجوز القياس قطعا . كذا فى البحر المحيط للزركشي . ثم قال فيه . حكى ابن حزم عن أبي حنيفة رحمه الله أن الخبر المرسل والضعيف أولي من القياس ولا يحل القياس مع وجوده . قال والرواية عن الصاحب الذى لايعرف له مخالف منهم أولي من القياس . وقال الشافعى رحمه الله تعالى : لايجوز القياس مع نص القرآن أو خبر مسند صحيح وأما عند عدمهما فالقياس واجب . وقال أبو الفرج والقاضى أبو بكر الأبهرى المالكيان : القياس

اولي

أولى من خبر الواحد المسند والمرسل . قال ابن حزم وما نعلم هذا القول عن مسلم يرى قبول خبر الواحد قبلهما . وحكى الشيخ شهاب الدين أبو شامة فى كتاب الجهر بالبسملة عن القاضي ابن العربي أنه سمع أبا الوفاء بن عقيل فى رحلته إلى العراق يقول . مذهب أحمد أن ضعيف الأثر خير من قوى النظر قال ابن العربي وهذه وحلة من أحمد لا تليق بمنصبه فان ضعيف الأثر لا يحتج به مطلقا . قال بعض أئمة الحنابلة المتاخرين مراده بالضعيف ماانحط عن درجة الصحيح وان كان حسنا اه باختصار . وما قيل فيما نقل عن الامام أحمد رضي الله عنه ينبغى أن يقال فيما حكاه ابن حزم عن أبى حنيفة رضي الله عنه والله تعالى أعلم * وقال الزركشي فى البحر قد يعمل بالقياس مع وجود النص فى صور (منها) أن يكون النص عاما والقياس خاصا . وقلنا بقول الجمهور أنه يجوز تخصيص العموم بالقياس فالقياس مقدم (ومنها) أن يكون أصل القياس ثبت بنص اقوى من ذلك النص المعارض وقطع بوجود العلة في الفرع فانه يقدم علي القياس (ومنها) ان يكون النص مخالفا للقياس من كل وجه على رأى الحنفية فانهم يقدمون القياس علي خبر الواحد وحكاه ابن برهان عن مالك ايضا اه وانظر هذا الاخير المقول عن الحنفية مع مانقله ابن حزم عن ابى حنيفة فانهما متنافيان والله أعلم *

(المسألة التاسعة) ذكر الآمدى فى الاحكام أن القياس مأمور به لقوله تعالي (فاعتبروا ياأولى الابصار) كما سبق تقريره وهو منقسم الي واجب ومندوب والواجب منه ماهو واجب على الاعيان وذلك فى حق كل من نزلت به نازلة من القضاة والمجتهدين ولا يقوم غيره فيها مقامه مع ضيق الوقت . ومنه ماهو واجب علي الكفاية وذلك بان يكون كل واحد من المجتهدين يقوم مقام غيره في تعريف حكم ماحدث من الواقعة بالقياس . (وأما) المندوب فهو القياس فيما يجوز حدوثه من الوقائع ولم يحدث بعد . فان المكلف قد يندب اليه ليكون حكمه معدا لوقت الحاجة ثم قال : هل يوصف القياس بكونه دينا لله تعالي ؟ . وحكى فى ذلك ثلاثة مذاهب ــ الاول ــ مذهب القاضي عبد الجبار وهو أنه يوصف مطلقا ــ والثاني ــ مذهب

أبي الهذيل وهو المنع مطلقا ـ والثالث ـ مذهب الجبائي وهو التفصيل بين الواجب فيوصف بذلك والمندوب فلا يوصف . ثم اختار الآمدى أنه ان عنى بالدين ما كان من الاحكام المقصودة بحكم الاصالة كوجوب الفعل وحرمته فالقياس ليس بدين فانه غير مقصود لنفسه بل لغيره . وإن عني بالدين ماتعبدنا به سواء كان مقصودا أصليا أو تابعا فالقياس من الدين لانامتعبدون به وبالجملة فالمسألة لفظية اهـ كلام الآمدى فى الاحكام . ويعلم منه أن هذه الاقوال كلها للمعتزلة ولم يبين الآمدي وجه هذه الاقوال وقد حكاها ابن السبكي في جمع الجوامع بطريقة أخرى مخالفة لحكاية الآمدى . وعبارته مع شرحه للمحلي : القياس من الدين لانه مأمور به لقوله تعالي (فاعتبروا ياأولى الابصار) وقيل ليس من الدين لان اسم الدين إنما يقع علي ماهو ثابت مستمر والقياس لس كذلك لانه قد لايحتاج اليه (وثالثها) منه حيث يتعين بان لم يكن للمسألة دليل غيره بخلاف مااذا لم يتعين لعدم الحاجة اليه . وقد بحث العلامة ابن قاسم فى آياته دليل القول الثانى . وحاصل بحثه أنه إن اريد بالمستمر ما يكون فعله مستمرا فى كل وقت فيوجد من الدين مالا يكون كذلك . وإن أريد به مايتكرر فعله فالقياس كذلك فهو يتكرر بتكرر الحاجة فهو كركعتي الاستخارة مثلا تتكرر بتكررها . وان أريد به ما يكون مشروعا فى حق كل أحد أو فى حق الاكثر أو مالو وقع دام فيوجد من الدين قطعا ماليس كذلك . وإن أريد به غير ذلك فليبين فتأمل اهـ . وقد أجاب العلامة الشربيني عنه بقوله : لعل المراد به مالا يغني عنه غيره فى بعض الاحيان مع امتناع العمل به ثم استشكل العلامة الشربيني تعليل الشارع للقول الثانى بقوله (لانه قد لايحتاج اليه) بانه يقتضى أن القياس على الاول من الدين وان لم يحتج اليه بان وجد النص . ثم أجاب عن هذا الاشكال بانه يمكن أن يقال : ان الاول يقول القياس الذى من الدين ما وجدت شروطه ومنها عدم النص . والثانى يقول حيث كان لايحتاج اليه فى بعض الاحيان عند وجود النص فليس شيء منه من الدين اهـ (فان قلت) ماالفرق بين القول الاول على هذا والقول الثالث الذى حاصله أن القياس من الدين اذا تعين بان

لا يوجد المسالة دليل غيره فان مقتضي هذا القول أن القياس من الدين عند عدم النص كالقول الاول سواء بسواء (قلت) لعل الفرق بينهما أن الاول يقول ان القياس مطلقا من الدين فان اشترط فيه فقدان النص كان ذلك شرطا لتحقيق القياس لا لكونه من الدين وان لم يشترط فيه ذلك كما هو رأى من جوز اجتماعهما فالامر واضح . (وأما الثالث) فيقول لا يكون القياس من الدين الا اذا تعين فيشترط فى كونه من الدين فقدان النص سواء جعلناه شرطا لتحقق القياس أيضا أم لم نجعله (فان قلت) ماالفرق بين القولين على القول باشتراط فقدان النص فى تحقق القياس (قلت) الفرق بينهما اعتبارى فقط والظاهر أن القول الثالث جار على عدم الاشتراط كما يؤخذ من قول الشارح حيث يتعين . فالخلاف بينهما حقيقى لا اعتبارى . وبذلك يصح القول بان الخلاف بين الاقوال الثلاثة على ماحكاه ابن السبكى فى جمع الجوامع وشارحه المحلى ليس لفظيا بخلافه على حكاية الآمدى التى سبق ذكرها إلا أن ماقرره الآمدى هو المعقول فان تخصيص اسم الدين بالثابت المستمر على التفسير السابق للعلامة الشربينى مما لم يدل عليه عقل ولا نقل والله أعلم بحقائق الامور * ثم اعلم أن ابن السبكي نقل عن السمعاني أنه يقال : إن حكم المقيس دين الله وشرعه ولا يجوز أن يقال قاله الله ولا رسوله لانه مستنبط لا منصوص. وقد ناقشه العلامة ابن قاسم فى آياته بما حاصله : إن قائل ذلك ان قصد أن الله قاله صريحا بان دل عليه بقول يخصه فالتحريم واضح لانه كذب على الله . وان قصد انه دل عليه وأرشد اليه بحكم المقيس عليه فينبغي عدم التحريم ويبقى الكلام حال الاطلاق وقد نلتزم عدم التحريم لقيام الاحتمال الآتى وعدم تعمد الكذب على أنه قد يتوقف فى التحريم فى القسم الاول اذا قال ذلك بناء على ظنه أن كل شىء لله فيه حكم فللمقيس حكم قاله الله الخ ماقال رحمه الله . والظاهر أن الحرمة من حيث أن هذه العبارة تفيد أن حكم المقيس مدلول عليه بالكتاب أو السنة مباشرة فتكون كذبا قطعا (وإما) أنه يقصد أن الله دل عليه وأرشد اليه بحكم المقيس عليه فالظاهر أن قصده هذا لا يخرجه من الاثم لان هذا المعنى لا يؤدى بمثل هذه العبارة فتأمل

والله أعلم بالصواب * هـذا تمام القول فى الفصل الاول من الباب الأول الذى خصصناه لحجية القياس وما يتعلق بها وسنشرع فى الفصل الثانى الذي جعلناه لبيان أن القياس من أصول الفقه والله الهادى الى سواء السبيل *

﴿ الفصل الثاني فى بيان أن القياس من أصول الفقه ﴾

اعلم أن جمهور الاصوليين على أن لقياس من أصول الفقه ووجهه واضح فان القياس من ادلة الفقه كالكتاب والسنة والاجماع. وذهب امام الحرمين كما قله ابن السبكي فى جمع الجوامع . والغزالى والكيا كما نقله الزركشي فى البحر المحيط الى أنه ليس من أصول الفقه

قال الزركشي: واختلفت مآخذهم فقال الغزالى: لان الادلة هي المثمرة والاحكام والقيـاس من طرق الاستثمار . وقال الامام : لان الادلة انما تطلق على المقطوع به والقياس لا يفيد إلا الظن اهـ ولم يذكر مأخذ الـكيا . وفيما قاله الغزالى وإمام الحرمين نظر (أما) ماقاله الغزالى ففيه أنا لا نسلم أن القياس بناء على أنه حجة ليس مثمراً بل هو مثمر كالـكتاب والسنة (اللهم) إلا أن يقال إن القياس واسطة فى أن دليل حكم الاصل دال على حكم الفرع . (وأما) ماقاله إمام الحرمين فغير مسلم لانه ان أراد بالمقطوع به من قوله (إن الادلة لا تطلق إلا على المقطوع به) هو المقطوع بانه دليل (فأولا) ينافيه قوله بعد ذلك والقياس لا يفيد إلا الظن (وثانيا) لا يتأتى على أنه حجة ثابتة قطعا . وإن كان مراده بالمقطوع به هو الذى يفيد الحـكم قطعا فلا يشمل دليلا من الادلة سوى بعض أنواع الاجماع فان دلالة الـكتاب والسنة على الحـكم ظنية *

هذا وقد وجه العلامة الشربيني ماقاله إمام الحرمين من أن القياس ليس من أصول الفقه بتوجيه آخر وعبارته . الظاهر أن أصول الفقه عند الامام لا تطلق إلا على مايثبت الفقه استقلالا بان لا يحتاج فى الدلالة على الحـكم إلى غيرها وكل واحد من الـكتاب والسـنة والاجماع كذلك . بخلاف القياس فانه محتاج فى الدلالة على الحـكم الى أحد هذه الثلاثة ضرورة توقفه على العلة المنصوصة بأحدها أو المستنبطة مما نص عليه به . فثبت أن كونه حجة لا ينافى أنه ليس من أصول الفقه (فان قلت) الاجماع أيضا يفتقر إلى السند فينبغي أن لا يكون من الاصول على هذا (قلت) أجاب السعد فى التلويح

بأن الاجماع إنما يحتاج إلى السند فى تحققه لا فى نفس الدلالة على الحكم فإن المستدل به لا يحتاج إلى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار أحد الاصول الثلاثة فتأمل اه رحمه الله . وانظر لم اقتصر فى وجه توقف القياس على غيره على توقفه على المنصوصة الخ ولم يذكر توقفه على النص أو الاجماع على حكم الاصل * ثم اعلم أن ماذكره العلامة الشربيني يظهر منه مدرك امام الحرمين فى عدم اعتبار القياس من الاصول وحاصله . أن القياس حيث احتاج فى الدلالة علي الحكم الى غيره لا يصح اطلاق الاصل عليه لان الاصل ما بنى عليه غيره وهو أيضا المحتاج اليه . والقياس مبنى على غيره ومحتاج الي ذلك الغير . وفيه نظر لان القياس كما يبني علي غيره يبنى عليه غيره وهو الحكم الشرعي المستفاد منه وأصول الفقه سميت أصولا لابتناء الفقه عليها وهو العلم بالاحكام الشرعية العملية فلا يعتد بهذا المدرك . فالحق أنه من الاصول بل هو بالنظر الى الفن المدون أدق مباحثه والله تعالى أعلم بالصواب *

خاتمة لهذا الباب فى القياس فى اللغات والعقليات

﴿ القياس فى اللغات ﴾

ذهب القاضي ابو بكر الباقلانى على النقل الصحيح عنه وامام الحرمين والغزالي والآمدى وابن الحاجب وكذا أصحابنا وأكثر الحنفية وجمهور المعتزلة على ما نقله فى المحصول عنهم الى أن اللغة لا يجوز اثباتها بالقياس. وجزم به الامام في الاوامر والنواهى من المحصول . وذهب الامام هنا الى الجواز وتبعه البيضاوى فى المنهاج ونقله فى المحصول عن ابن سريج من أصحاب الشافعى ونقله أيضا فيه عن ابن جني فى الخصائص أنه قول أكثر أئمة العربية كالمازني وابى علي الفارسى. ونقله ابن السبكي فى جمع الجوامع عن ابن ابي هريرة وابى اسحق الشيرازى من اصحابنا . كما انه حكي قولا ثالثا بجواز اثبات الحقيقة بالقياس دون المجاز . وقبل ان نذكر حجج الفريقين نبين أموراً لابد من الوقوف عليها (الاول) اتفقوا على أنه ليس من محل الخلاف ثلاثة أشياء (أحدها) مايثبت تعميمه لافراده بطريق النقل عن العرب سواء كان جامداً كرجل وأسامة أو مشتقا كاسماء الفاعلين والمفعولين كالضارب

والمضروب . فان لفظ رجل نقل عن العرب أنه اسم للذكر البالغ من بني آدم فيطلق علي كل واحد وان لم يسمع من العرب اطلاقه عليه بخصوصه من غير قياس. وكذلك أسامة فانه اسم للحيوان المفترس ولا يحتاج فى اطلاقه على أى حيوان مفترس الى قياس ولم يسمع من العرب اطلاقه بخصوصه عليه . وكذلك الضارب والمضروب (ثانيها) ماثبت تعميمه بالاستقراء والتتبع من أئمة اللغة العربية لكلام العرب ككل فاعل مرفوع فان مثل هذه القاعدة الكلية ثبتت باستقراء كلام العرب فكأنها مقررة لديهم وإن لم يعرفوها بهذا العنوان الحادث بحدوث الاصطلاحات النحوية .فاذا رفعنا فاعلا لم نسمع شخصه من العرب لا يكون ذلك بطريق القياس. قال ابن السبكى فى جمع الجوامع مامعناه . ان لفظ القياس يغني عن اخراج هاتين الصورتين من محل النزاع . ووجهه أن اثابت تعميمه بالنقل او بالاستقراء لا يتصور فيه قياس حتي ينفى عن محل النزاع . (لا يقال) انه يتصور فيه قياس بأنه يقاس مالم يسمع رفعه بخصوصه علي ماسمع (لانا نقول) مالم يسمع شخصه من العرب داخل فى الكلية المقررة لديهم فحكمه مستفاد من كلامهم بطريق الاصالة والنص لا بطريق القياس فان مثله مثل مالو نص الشارع على أن كل مسكر حرام ثم ظهر مسكر من المسكرات حديثا لم يكن موجودا قبل هذا الزمن فان حكمه مستفاد من النص علي الكلية الشاملة له لا بطريق القياس (ثالثها) الاعلام الشخصية كزيد وعمرو بالنسبة لمعناها العلمي فانها لم توضع لمعانيها العلمية للمناسبة بينهما حتي يعقل قياس ماشاركها فى تلك المناسبة عليها وانما وضعت لتمييز الاشخاص بعضها عن بعض عند العالم بوضعها حتي أن من لم يعلم ذلك الوضع لا يتميز الشخص باسمه عنده عن غيره . قال ابن السبكي (فان قلت) قد شاع فى العرف قولهم هذا سيبويه وهذا جالينوس وليس إلا بطريق القياس وإلا لم يحصل المدح فى ذلك (قلت) جاز أن يكون ذلك بطريق حذف المضاف وإقامة المضاف اليه مقامه أى هذا حافظ كتاب سيبويه وعلم جالينوس اه وأقول . يجوز أيضا أن يكون هذا الاطلاق على سبيل الاستعارة لانه من الاعلام المشتهرة بنوع وصفية كحاتم وأن يكون من قبيل التشبيه البليغ أي هذا مثل سيبويه في علم النحو وهذا جالينوس فى الطب (فان قلت)

إذا كان العلم مشتهراً بنوع وصفية وجاز التجوز فيه على ماهو مقرر في علم البيان فهل يجـوز أن يكون من محل الخلاف كباقي المجازات على ماسيأتي (قلت) لم أر نصافيه والظاهر أنه يكون من محل الخلاف لانه بالتأويل يصير اسم جنس والله أعلم (وإنما) محل النزاع هو الاسماء الموضوعة المعاني المخصوصة الدائرة مع الاوصاف الموجودة في المسمي وجودا وعدما كالخمر فانه اسم لعصـير العنب المسكر وهو دائر مع الاسـكار وجودا وعـدما فهل يقاس النبيذ عليه لمشاركته له في وصف الاسكار فيطلق عليه اسم الخمر أيضا أولا وكذا لفظ السارق هل يطلق قياسـا على النباش لمشاركته له في أنه أخذ مال الغير خفية وكذا لفظ الزاني هل يطلق على اللائط قياسا لمشاركته له في أن كلا ايلاج فرج في فرج محرم شرعا مشتهى طبعا أولا وهكذا . كذا في ابن السبكي (فان قلت) ظاهره أنه لايشترط المناسبة بين اللفظ والمعني مع أن المعروف أنه لابد منها كما سيأتي في عبارة الشربيني * وعبارة الاسنوي في هذا المقام أوضح من عبارة ابن السبكي ونصها . وانما محل الخلاف الاسماء التي وضعت على الذوات لاجل اشتمالها علي معان مناسبة للتسمية يدور معها الاطلاق وجودا وعدماه (قلت) إن دوران الاسم مع الوصف القائم بالمسمى دليل المناسبة بين الاسم والمسمي باعتباره وان لم يظهر لنا في الكل كما ظهر في لفظ الخمر . فلا يقال أى مناسبة بين لفظ الزنا ومعناه ولفظ السارق ومعناه فتأمل والله أعلم (الامر الثاني) يفرق بين القياس في الشرعيات والقياس في اللغات بان قياس اللغة يكون الجامع فيه مجرد مناسبة بين المعنى ولفظ الاصل . والقياس في الشرعيات يكون الجامع فيـه علة بين المعنيين (الامر الثالث) سبق أن قياس اللغة قيل يجري في الحقيقة والمجاز وقيل في الحقيقة فقط وقيل لايجرى فيهما (أما) صوره في الحقيقة فظاهر من الامثلة السابقة (واما) المجاز فـكما لو استعملنا لفظ الدابة في الفرس من حيث إنه من أفراد ذوات الاربع فانه مجاز لغة لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه والعلاقة هي التقييد فاذا استعمل في حيوان آخر من ذوات الاربع لتلك العلاقة قياساً علي المجاز الاول لوجود المناسبة بين اللفظ ومعناه الاول كان قياسا للمجاز على المجاز بجامع المناسبة بين اللفظ والمعنى فيهما (فان قلت) اذا اشترطنا سماع شخص العلاقة في المجاز يكون

لهذا القياس فائدة واذا لم نشترط ذلك واكتفينا بسماع نوعها كما هو الصحيح فلا فائدة فى هذا القياس لان باب التجوز مفتوح على مصراعيه سواء جوزنا القياس فى المجاز اولا بل هو خارج حينئذ عن محل النزاع لانه بمنزلة ماثبت تعميمه بالاستقراء (قلت) يترتب على ذلك فائدة جليلة وهى انا اذا جوزنا اثبات اللغة قياسا ورتب حكم على مجاز وهناك مجاز آخر مشارك للمجاز الاول فى المناسبة تعدى الحكم اليه من غير حاجة الى القياس الشرعى بخلاف ما اذا لم نجوز اثبات اللغة بالقياس. وان اكتفينا بسماع نوع العلاقة *وهو أيضا ليس خارجا عن محل النزاع كما ثبت تعميمه بالاستقراء لان المجاز الثابت بطريق القياس على القول به يكون بمنزلة ماسمع التكلم به بخلاف ما إذا لم نقل بالقياس. ولو اكتفينا بسماع النوع فانه لايكون بمنزلة ماسمع التكلم به بل غايته أنه يجوز في مقام آخر أن يستعمل هذا اللفظ فى المعني الثاني مجازاً من أى شخص آخر ولا يحمل كلام صاحب المجاز الاول عليه . ثم هو أخص من المجاز المبنى على سماع نوع العلاقة إذ لا يشترط فيه مناسبة المعنى للاسم بل مداره على العلاقة بين المعنيين . (أما) هنا فالمسوغ فيه العلاقة مع مناسبة المعنى للاسم. كذا فى تقرير العلامة الشربيني مع زيادة توضيح (الامر الرابع) أن فائدة هـذا الخلاف أنا إذا جوزنا اثبات اللغة بالقياس كان حكم النبيذ والنباش واللائط مستفاداً من النص على حكم الخمر والسارق والزاني من غير حاجة الى قياس شرعي والله أعلم *

﴿ حجج المجوزين لاثبات اللغة بالقياس ﴾

ذكر الامام فى المحصول عدة أدلة للمجوزين (الاول) أنا إذا رأينا أن عصير العنب لايسمي خمراً قبل الشدة الطارئة واذا حصلت سمي معها خمرا وإذا زالت مرة أخرى زال الاسم –والدوران يفيد ظن العلية – حصل ظن أن العلة لذلك الاسم هي الشدة ثم إذا رأينا حصول الشدة فى النبيذ حصل ظن أن علة هذا الاسم حاصلة فيه فيحصل ظن أنه سمى بهذا الاسم . واذا حصل ظن أنه مسمى بهذا الاسم وعلمنا أو ظننا أن الخمر حرام حصل ظن أن النبيذ حرام والظن حجة فوجب الحكم بحرمة النبيذ اه ماذكره الامام فى المحصول . ويتلخص فى أن الاسم دار مع الوصف وجودا وعدما فيظن أن الوصف علة فاذا رأينا هذا الوصف فى معني آخر ظن أنه مسمي

بهذا

بهذا الاسم قياسا . وإلى هنا تم الدليـل (وأما) قوله وإذا حصل أنه مسمى بهذا والاسم وعلمنا أو ظننا الخ فهو زائد عن القياس فى اللغة وانما ذكره لبيان فائدة* خلاصتها أنا اذا جوزنا إثبات اللغة بالقياس كان المقيس بمنزلة ماسمع التكلم به وكان منصوصا علي حكمه بالنص علي حكم المقيس عليه من غير حاجة الى القياس الشرعي كما سبق * وتقرير هذا الدليل على القانون المنطقي أن تقول: كلما ثبت أن تسمية شيء باسم معللة بوصف ووجد ذلك الوصف فى معنى آخر ثبت أن هذا المعنى الآخر مقيس على الاول ومسمى باسمه لكن المقدم ثابت فالتالى مثله وهو المطلوب (أما) الصغرى فدليلها الدوران (وأما) الملازمة فوجهها أنه لو لم يكن مقيسا عليه ومسمى باسمه لزم تخلف المعلول عن العلة وأن لا يكون للتعليل فائدة . ويرد على صغراه أنا لانسلم ان الدوران يفيد ظن العلية للتسمية بهـذا الاسم لوجوه (الاول) أن الدوران جاء من أن الواضع انما وضع هذا الاسم لهذا المعنى المركب ولا شك أن الاسم لايطلق حقيقة على المعنى قبل تمامه كما أنه لايطلق عليه كذلك اذا فقد منه جزء . فمثلا الواضع وضع الخمر لعصير العنب المشتد فقبل أن يكون مشتدا لم يتحقق تمام المعنى حتي يطلق عليه اسم الخمر فاذا ماصار مشتدا تحقق المعنى الموضوع له فساغ الاطلاق . فاذا زال بعض المعنى زال تحقق تمام المعنى الموضوع له فلا يسوغ الاطلاق . فمثله مثل السرير الموضوع للمركب من خشب ومسمار فقبل التركيب لايقال له سرير وبعد التركيب يقال له ذلك فاذا ماتفكك فقد زال عنه الاسم * (الوجه الثاني) ان الدوران انما يفيد ظن العلية فيما يحتملها وهنا لايتصور علة بين المعانى والالفاظ . ومايرى من بعض المنـاسبات فهي لترجيح الاطلاق وليست موجبة له والا كانت الدلالة طبيعية لاتحتاج لوضع واضع وأين سلمنا تصور علة بين المعانى والالفاظ بناء علي أن العلة هى المعرف فالاسم كما دار مع الوصف دار مع خصوصية المحل فالدوران لاينفك عن المزاحم فلا يفيد العلية . (ولا يقال) اذن لايفيد فى الشرعيات لعدم خلوه عنه (لانا نقول) ان القاطع لما دل على جواز القياس فى الشرعيات علمنا أن تلك الخصوصيات لامدخل لها فى اثبات تلك الاحكام

ولا قاطع فى اللغات يدل على جريان القياس فيها * ويرد على السكبرى أنه لا يلزم من تعليل التسمية تعديتها كما تقدم فى مسألة التنصيص الا اذا أذن الواضع والواضع لم يعرف فضلا عن معرفة اذنه فى هذه التعدية (فان قلت) نختار أن الواضع هو الله تعالى وهو قد أذن بالقياس مطلقا (قلت) على تسليم ماذكرته أن الواضع هو الله لا نسلم أنه أذن بالقياس مطلقا وانما ورد منه التعبد بالقياس فى الشرعيات فقط أخذا من الادلة السابقة الدالة على التعبد . وعموم قوله تعالى (فاعتبروا) لم يثبت فى القياس الشرعى فضلا عن شموله للقياس فى اللغة والله اعلم * هذا وقد اورد شراح المنهاج على هذا الدليل أنه منقوض نقضا اجماليا بمثل القارورة فانها وضعت للزجاجة لاستقرار الماء فيها ومع ذلك لم تسم بها الجرار والخوابي . وسيأتى ذكرها فى حجج المانعين *

(الدليل الثانى) وهو الذى اعتمد عليه المازنى وابوعلى الفارسي كما قاله الامام فى المحصول انه ثبت باجماع أهل اللغة أن كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب وهكذا من أوجه الاعراب. ولم يثبت ذلك الا قياسا لانهم لماوصفوا بعض الفاعلين مثلا بذلك واستمروا عليه علم انه ارتفع لكونه فاعلا اه وفيه نظر فان ذلك خارج عن موضع النزاع كما سبق فان عمومه ثابت عن العرب غايته انه ثبت لدينا بطريق استقراء أئمة اللغة لكلامهم فدل هذا الاستقراء على ان هذه الحكاية مقررة عند العرب وإن لم تكن بهذا العنوان المصطلح عليه كما سبق *

(الدليل الثالث) أن علماء العرب أجمعوا على أن المفعول الذى لم يسم فاعله انما ارتفع لمشابهته للفاعل فى اسناد الفعل اليه ولم تزل فرق النحاة من الكوفيين والبصريين يعللون الاحكام الاعرابية فيقولون : ان هذا يشبه هذا فى كذا فوجب أن يشبهه فى الاعراب . واجماع أهل اللغة حجة فى المباحث اللغوية اه وفيه نظر فان المقرر فى علم النحو أن المدار فى اثبات قواعده على السماع من العرب وما يذكره النحاة من المناسبات والعلل انما هو لبيان حكمة ماوقع وصدر من العرب ولضبط القواعد المستفادة بطريق الاستقراء والتتبع لكلامهم * (تنبيه) لم يذكر هذين الدليلين كثير من المتاخرين كصاحب المنهاج وشراحه ولعلهم تركوهما

لانهماخارجان عن محل النزاع الذى حرروه كما علمت من الرد عليهما . وانماذ كرتهما لان الامام فى المحصول قال فى أحدهما انه الذى عول عليه ائمة العربية كالمازنى : فيؤخذ من ذلك أن تحرير محل النزاع بما سبق غير متفق عليه بين الاصوليين وائمة اللغة . وقديؤخذ منه أيضا ان مايعنيه ائمة العربية من القياس فى اللغة مخالف لما يعنيه الاصوليون فتدبر وحرر والله اعلم بحقائق الامور * (الدليل الرابع) قوله تعالى (فاعتبروا ياأولي الابصار) فانه عام يتناول كل الاقيسة وفيه نظر لما سبق ولان هذا البحث لغوى سابق على ورود الشرع واثباته بهذه الآية يقتضى انه شرعي . وأن القياس فى اللغة انماجاز بعد ورود الشرع فقط والله اعلم *

حجج المانعين لاثبات اللغة بالقياس

احتجوا اولا بقوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) ووجه الدلالة منها على المقصود أنها دلت على ان جميع الاسماء توقيفية فيمتنع ان يثبت شيء منها بالقياس وفيه نظر من وجهين (الاول) انه يجوز ان يكون ذلك خاصا بآدم اما غيره فيجوز ان يدرك بعضها بالتوقيف والبعض الآخر بالقياس (والجواب) ان مقتضى هذه الآية ان اللغة محدودة وان تعليمها يتعين فيه التوقيف المحض (الوجه الثانى) انه يجوز ان لا تكون (ال) فى الاسماء للاستغراق فيكون معناها علمه البعض توقيفا ونبهه على البعض الآخر بالقياس (والجواب) ان هذا الاحتمال ينافيه التاكيد بقوله كلها ولا يناسب مقام إظهار فضل آدم عليه السلام * واحتجوا ثانيا بان القياس لايتصور الا إذا أمكن تعليل حكم الاصل وتعليل الاسماء غير ممكن والا كانت مقتضية لمعانيها باعتبار ذاتها فتكون دلالتها طبيعية لا وضعية . وما يرى من المناسبات فهى لترجيح الاطلاق فقط كما سبق . (لايقال) إن العلة بمعني المعرف والامارة وهى متحققة بين الاسم والمسمى ولا يلزم ماذكرته على التعليل (لانا نقول) إن مثل هذه الامارة لاتقتضي تعدية التسمية بالاسم لانها مرجحة الاطلاق له كما سبق * واحتجوا ثالثا بان وضع اللغة على خلاف مقتضى القياس فانهم سموا الفرس الاسود أدهم ولم يسموا الحمار الاسود به . وسموا الفرس الابيض اشهب

دون الحمار الابيض . وسموا صوت الفرس صهيلا وصوت الحمار نهيقا . وصوت الكلب نباحا . وأيضا سموا القارورة بهذا الاسم لاجل استقرار الماء فيها وذلك المعنى حاصل فى الحياض والانهار مع أنها لاتسمى بذلك (فان قلت) ان أقصى ماذكرت أن هناك صورا لايجرى فيها القياس وذلك لايقدح فى العمل به . كما أن النظام ذكر صورا كثيرة فى الشرع لا يجرى فيها القياس فلم يقتض ذلك المنع من العمل به شرعا (قلت) فرق بينهما من وجهين (الاول) أن النظام ذكر هذه الصور التي لا يجرى فيها القياس الشرعي مع وجود الاذن من الشارع بالقياس فلم تقو علي معارضته (وأما) فى اللغات فلم يوجد إذن من الواضع باجراء القياس فيها (الثانى) أن الغالب فى الاحكام الشرعية أن تكون معقولة المعنى وما ذكره النظام من الصور علي تسليم أنها ليست معقولة المعنى فهى نادرة بالنسبة لما عداها (وأما) اللغات فبالعكس فالقليل منها ظهر فيه مناسبة بين اللفظ والمعني والاكثر لم يظهر فيه تلك المناسبة والله أعلم * وبعد فقد خطر بالبال بحث يتعلق باجراء القياس فى اللغات لم أر أحدا من الاصوليين أشار اليه ولعل ذلك لعدم استيعابى بالقدر الممكن لكلامهم . أو لانه بحث لايستحق الذكر وحاصله : أنا اذا جوزنا اثبات اللغة بالقياس وكان النبيذ مثلا مسمي باسم الخمر ومرادا من ذلك الاسم اذا أطلق . فهل ارادته منه على سبيل الحقيقة أو على سبيل المجاز مع العلم بان الحقيقة هى اللفظ المستعمل فيما وضع له ولفظ الخمر لم يوضع للنبيذ وإنما وضع لعصير العنب المشتد والمجاز هو اللفظ المستعمل فى غير الموضوع له لعلاقة وقرينة مانعة من ارادة المعني الحقيقي مطلقا على رأى أو وحده علي رأى آخر . ولفظ الخمر لم يستعمل فى النبيذ كذلك لان الاستعمال شرطه القصد من المستعمل . ولانه لم توجد العلاقة المعتبرة فى المجاز ولا القرينة * ويمكن أن يقال جوابا عن هذا السؤال إنه يجوز أن يكون ذلك علي سبيل الحقيقة لان الواضع لما وضع اسم الخمر مثلا لعصير العنب المسكر لعلة هى الاسكار فكانه وضعه لكل مسكر . فلفظ الخمر اذا أطلق بناء على القياس يراد به كل ما وجدت فيه العلة من المسكرات أحدها

وهو عصير العنب المشتد بطريق الاصالة لانه الذى لاحظه الواضع أولا والباقى بطريق القياس (فان قلت) أي فرق بين اللفظ الذى شمل غير الموضوع له أصالة مع الموضوع له بطريق القياس وبين عموم المجاز أو الجمع بين الحقيقة والمجاز (قلت) الفرق بينهما من وجهين (الاول) أن عموم المجاز يتوقف على نقل المتكلم اللفظ من المعني الخاص الى المعنى العام ثم يستعمل فيه اللفظ لعلاقة العموم والخصوص وينصب على ذلك قرينة . بخلاف الثابت بالقياس (والثانى) أن عموم المجاز انما يكون بالنظر لمتكلم ومستعمل دون آخر بخلاف الثابت بالقياس (فمثلا) يوجد متكلم يستعمل لفظ الاسد فى مطلق جرىء على سبيل عموم المجاز وينصب على ذلك قرينة . ويوجد آخر يستعمله في معناه الاصلى او معني آخر لم يشمل معناه الاصلى لعلاقة وقرينة (وأما) اللفظ الشامل لغير معناه الاصلى بطريق القياس فليس كذلك بل يكون اللفظ الموضوع لمعني لمناسبة موجودة فى غيره مرادا منه جميع ماوجدت فيه تلك المناسبة بالنسبة لجميع إطلاقاته لايختلف باختلاف المتكلمين والمستعملين لما علمت من ان اللفظ بناء على جواز القياس كأنه موضوع للعام والله اعلم بالصواب *

القياس فى العقليات

قال الامام فى المحصول : اتفق أكثر المتكلمين على صحة القياس فى العقليات ومنه نوع يسمى الحاق الغائب بالشاهد . قالوا ولا بد له من جامع عقلى والجامع أربعة ـ العلة ـ والحد ـ والشرط ـ والدليل ـ أما الجمع بالعلة فكقول أصحابنا . اذا كانت العالمية شاهدا فيمن له العلم معللة بالعلم وجب أن تكون كذلك فى الغائب (وأما) الجمع بالحد فكقول القائل العلم شاهدا من له العلم فيجب طرد الحد غائبا (وأما) الجمع بالشرط فكقولنا . العلم مشروط بالحياة شاهدا فكذلك غائبا (وأما) الجمع بالدليل فكقولنا . التخصيص والاحكام يدلان على الارادة والعلم فى الشاهد فكذا فى الغائب اه (واعلم) أن ابن السبكى اعترض على تمثيل الامام للجمع بالعلة والجمع بالشرط بما ذكر قال . لان الاول جمع بالمعلول لا بالعلة . والثاني جمع بالمشروط لا بالشرط . ثم ذكر مثالا صحيحا للجمع بالعلة وهو قول

أصحابنا كون الشيء يصح أن يرى معللا بالوجود شاهدا فكذا فى الغائب اه وينحل الى قياس البارى على خلقه فى أنه يرى بجامع الوجود . وفيه أن هذا انما يظهر على غير ماجرى عليه الاشعرى من أن الوجود غير الموجود حتى يتحقق الاشتراك فيه بين المقيس والمقيس عليه (أما) على مذهب الاشعرى من أن الوجود عين الموجود فلا (اللهم) الا أن يقال . إن مذهب الاشعرى مؤول ليس على ظاهره كما حقق في علم الكلام * وذكر أيضا مثالا صحيحا للجمع بالشرط وهو قول المعتزلة . شرط صحة كون الشيء مرئيا فى الشاهد كونه مقابلا أو فى حكم المقابل فكذا فى الغائب اه وسيأتي مايتعلق بتصوير هذا القياس

ولنرجع الى وجه اعتراضه على أمثلة الامام (أما) اعتراضه على مثال الجمع بالعلة فلان المقيس فيه الغائب والمقيس عليه الشاهد العالم . والجامع كون كل منهما عالما والحكم ثبوت صفة العلم للغائب كالشاهد · فالجامع وهو العالمية معلول لاعلة ولك أن تقول . ان هذا جمع بالعلة لابالمعلول . ووجهه أن الله تعالى عالم باتفاق أهل السنة والمعتزلة وانما الخلاف بينهم فى أنه هل هو عالم بذاته لابصفة زائدة عليها ؟ أو هو عالم بصفة وجودية زائدة على الذات وهى العلم ؟ فاهل السنة على الثاني . والمعتزلة على الاول مع اتفاقهم على أن العالم فى الشاهد عالم بعلم زائد على ذاته أى ان له صفة وجودية وهي العلم . وعلى أن عالمية الشاهد مفتقرة الى العلم أى انها علة الافتقار اليه فقال الاصحاب . اذا كانت عالمية الشاهد علة للافتقار الى العلم فكذا عالمية الغائب لان حقيقتهما واحدة . وحينئذ يكون شرح المثال الذى أورده الامام هكذا : الغائب عالم فيجب أن يكون له علم كالشاهد فالعالمية علة للافتقار الى العلم فيكون الجمع بالعلة لابالمعلول . كذا يؤخذ من شرح الاصفهاني على المحصول نقلا عن الامام فى الرسالة البهائية مع زيادة توضيح * ومنه تعلم أن المراد من العلة مايشمل مالو كانت العلة فى الذهن أى العلة العلمية . فانه يلزم من العلم بأن الله عالم العلم بأن له علما غير أن التعبير بالافتقار قد لايناسب مقام الذات العلية فتأمل والله أعلم (وأما) اعتراضه على مثال الجمع بالشرط . فوجهه أن المقيس

فيه الغائب والمقيس عليه الشاهد والجامع كون كل منهما له علم وارادة والحكم اتصافهما بالحيلة فالجامع وهو الاتصاف بالعلم والارادة مشروط لاشرط . ولك أن تقول المقيس الغائب والمقيس عليه الشاهد والجامع كون كل منهما حيا والحكم اتصاف كل منهما بالعلم والارادة فالجمع فيه بالشرط لابالمشروط : وفيه أنه لايلزم من وجود الشرط وجود المشروط فهذا القياس الذي جمع فيه بالشرط ضعيف جدا كذا يؤخذ من شرح الاصفهاني علي المحصول * ثم اعلم أن فى هذا المقام بحثا جليلا لم أر أحدا أشار اليه فى كتب الاصول . وهو أن المعقول فى الجامع القياسي أن الحكم فى الاصل والفرع ناشيء عنه ومترتب عليه و الامور الاربعة التى ذكروا أن الجامع في القياس العقلى لايعدوها انما يظهر ماقلناه في ثلاثة منها فقط وهي - العلة - والحد ويعبر عنه بعضهم بالحقيقة - والدليل - أما الشرط فجعله جامعا مشكل وذلك لانه ان كان معني كونه جامعا أن يكون حكم الاصل مشروطا بشرط وذلك الشرط موجود في الفرع فيلحق به فى حكمه وهو المشروط كما صورنا فيما سبق للمثال الذى أورده الامام للجمع بالشرط وهو قياس الغائب على الشاهد في اتصافهما بالعلم والارادة لاتصافهما بالحياة فلا يسلم هذا القياس لانه لايلزم من وجود الشرط وجود المشروط كما سبق بل الجمع بالمشروط هو المعقول لانه يلزم من وجوده وجود الشرط كما صور ابن السبكى مثال الامام السابق . وان كان معنى كونه جامعا أن كلا من الاصل والفرع اشتركا فى أن الحكم فيهما لا يتحقق إلا بشرط فاذا انتفى الشرط لا يوجد الحكم ويكون القصد من القياس الاستدلال على نفي المشروط لانتفاء شرطه كما فى مثال ابن السبكى للجمع بالشرط فانه ينحل إلى أن الغائب مقيس على الشاهد بجامع أن كلا منهما شرط رؤيته المقابلة فاذا انتفت انتفت الرؤية وهى ممتنعة فى الغائب فتمتنع الرؤية وهو المطلوب فمثل هذا القياس ليس على نسق الاقيسة لأنه لم يثبت للفرع الحكم الثابت فى الاصل (فان قلت) ان الحكم الثابت للاصل والفرع هو عدم صحة الرؤية حال عدم الشرط وهو المقابلة وصحتها حال وجوده .

والجامع أن كلا منهما شرط صحة رؤيته المقابلة (قلت) هذا ليس مقصود المعتزلي من هـذا القياس وإنما مقصوده إثبات أن الله لا يرى لعدم تحقق شرطها وهو المقابلة المستحيلة عليه تعالى (اللهم) إلا أن يقال : إن القياس وسيلة لهذا المقصود لأنه إذا ثبت أن الرؤية لاتصح إلا إذا وجدت المقابلة سواء فى الشاهد والغائب — ومن المعلوم أن المقابلة محالة علي الله تعالى — ثبت امتناع رؤيته تعالى وهو المطلوب للمعتزلي فحرر هذا الموضوع فهذا جهد المقل *

(تنبيه) قد علمت أن هذا القياس يسمى عنـد المتكلمين قياس الغائب على الشـاهد . ولا يخفى أن في التعبير بالغائب إساءة أدب وان كان المقصود منه ظاهرا أى الغائب عن العيون فى دار الدنيا إلا لمن شاء الله من كملة الرسل . كذا فى العطار على جمع الجوامع *

هذا كله عند القائلين بجريان القياس فى العقليات . وذهب طائفة كما قاله ابن السبكى إلى عدم صحته فيها . واحتجوا بأن هذا القياس لايفيد اليقين والمطالب العقلية يقينية . وعلي تسليم انه قد يفيد فيستغنى عنـه بالعقل . أما انه لا يفيد اليقين فلأن أقوى أنواعه ما كان الجمع فيه بالعلة وهو لايفيد اليقين لأن ذلك يتوقف علي القطع بأن الحكم ثبت فى الاصل لعلة كذا . وعلي القطع بأن تلك العلة موجودة فى الفرع . والقطع بهاتين المقدمتين أمر صعب لأن العلة الحاصلة فى الفرع مثل العلة الحاصلة فى الاصل والمثلان لابد أن يتغايرا بالتعيين والهوية وإلا كان هذا عين ذاك وذاك عين هذا فيكونان أمراً واحدا لا مثلين وقد فرض أنهما مثلان . وإذا حصـل التغاير بالتعيين أو الهوية فيحتمل أن يكون ذلك التعيين فى أحد الجانبين جزء علة أو شرطها وفى الجانب الآخر مانعا (وأما) وجه الاستغناء عنه فظاهر — والجواب — أن هذا الاحتمال قد يحصل القطع بعدمه . قال القرافى فى شرح المحصول : يقطع الناظر بعدم اعتبار خصوصيات المحال عقلا وعادة وشرعا (أما) عقلا فلأنا نقطع أن المحل إنما يصير أسود أو أبيض أو عالما لأصول هذه المعانى دون شخصياتها (وأما) عادة فلأنا نعلم أن زيدا انما احترقت

خشبته

خشبته بهذه النار لكونها نارا وأن خصوصها وخصوص الخشبة لا مدخل له فى الاحراق (وأما) شرعا فلأنا نقطع بأن هذا الزاني انما يرجم لما صدر منه من مفهوم الزنا المطلق المشترك بينه وبين غيره من الزناة لا لخصوص زناه . فتحصيل اليقين ليس عسرا بل كثير جدا . نعم فى بعض المواطن قد لايحصل اليقين وذلك لايقدح فى حصوله في غيرها . وعلى تسليم أنه لايفيد إلا الظن فلا نسلم أن المطالب العقلية كلها يقينية بل منها يقينية ومنها ظنية فيحتاج للقياس فى الثانية دون الاولى (وأما) قولهم ـ يغني عنه العقل ـ أى نظره بطريق البرهان المنطقي فلا يقتضى المنع لجواز أن يكون القياس دليلا آخر ينضم الى الدليل البرهاني فينفع للترجيح عند التعارض والله تعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب * الى هنا انتهى ما أردنا ذكره فى القياس فى العقليات ولم نطل الكلام فيه لأن موضع بحثه العلوم العقلية فاقتصرنا فيه على القدر المحتاج اليه . وبه تم الكلام على الباب الاول الذى جعلناه لحجية القياس وسنشرع فى الباب الثانى الذى خصصناه لاركانه وفقنا الله لاتمامه كما وفقنا لاتمام الاول آمين *

﴿ الباب الثانى في أركان القياس ﴾

« وينحصر فى مقدمة وفصلين وخاتمة »

أما المقدمة ففى أمرين (الاول) فى بيان الاركان إجمالا . وفى وجه كونها أركانا (الثاني) فى بيان ما يسمي منها أصلا وما يسمى فرعا ونبدأ ببيان الاول فنقول : قد علمت من تعريف القياس أن أركانه أربعة (١) ـ المقيس عليه ـ والمقيس ـ والعلة المشتركة بينهما ـ والحكم ـ واعتبروا الحكم ركنا واحدا لأن حكم الفرع عين حكم الاصل ولا يختلفان إلا بالاعتبار . ثم اعلم أن أركان الشيء كما قاله العضد هي أجزاؤه الداخلة فيه التى تتركب منها حقيقته وتوجد بها هويته . والحقيقة العقلية هى الماهية الكلية المعقولة المعبر عنها بالمفهوم . والهوية هي الشخص

(١) فى بعض كتب الحنفية أن للقياس ركنا واحداً هو العلة وما عداه شروط لابد منها فيه اهـ منه

الجزئي الذى فى الخارج المشـار اليه بهو . فمركب الحقيقة من الاركان بالنظر للوجود العقلي . ووجود الهوية بها بالنظر للوجود الخارجى . وقد توقف الشهاب فى حواشي جمع الجوامع فى اعتبار هذه الامور الاربعة أركانا للقياس . ووجه توقفه أن القياس كما سبق هو الاثبات والحمل أو المساواة وليس فى الخارج شيء مركب من هذه الاركان وانما الموجود فيه مجرد الحمل أو المساواة (والجواب) أن معني قولهم أركان الشيء محققة لهويته أنه لا يتحقق الفرد الخارجي إلا بها. فالاثبات أو المساواة لا توجد خارجا حتى توجد هذه الامور. وليس معنى قولهم محققة لهويته أن يكون فى الخارج أمر مركب منها (وأما) ما أجاب به ابن قاسم من قوله : أنت خبير بأن هذه الامور إذا تحققت تحقق القياس خارجا أى فى الواقع ونفس الامر فلا وجه لهذا التوقف . وكأنه أى الشهاب ظن أن المراد بالخارج هنا ما يرادف الاعيان وهو وهم قطعا فجواب فى غير محل السؤال كما قاله العلامة الشربينى . أى لأنك علمت أن محل السؤال قولهم : توجـد بها هويته . والهوية هى الفرد الخارجي فظاهره أن الفرد الخارجي مركب منها مع أنه ليس فى الخارج إلا الحمل أو المساواة وقد علمت تحرير الجواب والله أعلم (المبحث الثاني) فيما يسمى من الاركان أصلا وما يسمى فرعا . واعلم أنهم اختلفوا فى ذلك على ثلاثة مذاهب (الاول) مذهب الفقهاء وهو أن المقيس عليه يسمى أصلا والمقيس يسمي فرعا (والثاني) مذهب المتكلمين وهو أن الاصل اسم لدليل حكم المقيس عليه . والفرع اسم لحـكم المقيس . هذا هو المعروف ولم يتعرض له الامام . وقال الاسنوى . ان قياس قول المتكلمين أن يكون الفرع المقابل هو حكم المحل المشبه به أى حكم المقيس عليه (الثالث) مذهب الامام الرازي وهو أن الحـكم فى محل الوفاق أصل والعلة فيه فرع . وفى محل الخلاف بالعكس . فللقياس عنده أصلان وفرعان . هذه هى المذاهب على سبيل الاجمال . والاصل والفرع على مذهب المتكلمين خارجان عن أركان القياس . وكذلك أحد الفرعين على مذهب الامام وهذا الخلاف لاطائل تحته ولا يترتب عليه فائدة وانما اصطلح كل فريق على مايسمى أصلا ومايسمي فرعاً مع مراعاة الجميع وجه انطباق معني الاصلية والفرعية بحسب الاصل على ماأراد منهما فى هذا المقام .

وسيتضح لك أن كل فريق له وجه فيما اصطلح عليه الا أن الخلاف فيما هو الانسب منها . ولما كان ذكر الحجاج لهذه المذاهب لايخلو من فائدة وكان أول من أثار غباره الامام الرازى رحمه الله رأيت أن لا أخلى هذا الكتاب منه مبتدئا بعبارة الامام فأقول . قال الامام رحمه الله في المحصول . اذا قسنا الذرة على البر فى تحريم بيعه بجنسه متفاضلا فأصل القياس اما أن يكون هو البر أو الحكم الثابت فيه أو علة ذلك الحكم . أو النص الدال على علة ذلك الحكم . فالفقهاء جعلوا الاصل اسما لمحل الحكم المنصوص عليه . والمتكلمون جعلوه اسما للنص الدال على ذلك الحكم (أما) قول الفقهاء فضعيف لان أصل الشيء ما تفرع عليه غيره والحكم المطلوب اثباته في الذرة غير متفرع على البر لان البر لو لم يوجد فيه ذلك الحكم وهو حرمة الربا لم يمكن تفريع حرمة الربا فى الذرة عليه . ولو وجد ذلك الحكم فى صورة أخرى ولم يوجد فى البر أمكن تفريع حرمة الربا فى الذرة عليه . فاذن الحكم المطلوب اثباته غير متفرع أصلا على البر بل على الحكم الحاصل فيه . فالبر لا يكون أصلا للحكم المطلوب (وأما) قول المتكلمين فضعيف أيضا من هذا الوجه لانا لو قدرنا أننا كوننا عالمين بحرمة الربا فى البر بالضرورة أو بالدليل العقلي لامكننا أن نفرع حكم الذرة عليه . ولو قدرنا أن النص لم يدل على حرمة الربا فى صورة خاصة لم يمكن أن نفرع عليه حكم الذرة . واذا كان كذلك لم يكن النص أصلا للقياس بل اصلا لحكم محل الوفاق اه وخلاصته أن فرع القياس هو حكم المقيس وهو لا يتفرع على نفس المقيس عليه وهو المحل المشبه به . وإنما يتفرع على حكمه . حتى أنه اذا وجد هذا الحكم في صورة اخرى ولم يوجد فيما فرضناه مقيسا عليه يتفرع حكم المقيس على الحكم الموجود فى الصورة الاخرى ولا يتفرع ايضا علي دليل حكم المقيس عليه وإنما يتفرع علي الحكم كما سبق حتى أننا اذا علمنا حكم المقيس عليه من غير نص تفرع حكم المقيس عليه . ثم قال الامام رضي الله عنه : واذا فسد هذان القولان فنقول : الحكم أصل فى محل الوفاق فرع فى محل الخلاف والعلة فرع

فى محل الوفاق أصل فى محل الخلاف . وبيان ذلك أننا مالم نعلم ثبوت الحكم فى محل الوفاق لانطلب علته وقد نعلم ذلك الحكم ولا نطلب علته أصلا فلما توقف اثبات علة الحكم فى محل الوفاق على إثبات ذلك الحكم ولم يتوقف اثبات ذلك الحكم على إثبات علته لاجرم كانت العلة فرعا علي الحكم فى محل الوفاق والحكم أصلا فيه . (وأما) فى محل الخلاف فما لم نعلم حصول العلة فيه لا يمكننا اثبات الحكم فيه قياسا ولا ينعكس . فلا جرم كانت العلة اصلا في محل الخلاف والحكم فرعا فيه اه ثم قال الامام : ان لقول المتكلمين والفقهاء وجها ايضا لانه ثبت ان الحكم فى محل الوفاق اصل وثبت ان النص اصل لذلك الحكم . فكان النص أصلا لاصل الحكم المطلوب وأصل الاصل اصل فيجوز تسمية النص أصلا على رأى المتكلمين . وايضا فالحكم الذى هو الاصل محتاج إلى محله فيكون محل الحكم أصلا للاصل فيجوز تسميته بالاصل أيضا على رأي الفقهاء . وههنا دقيقة وهى أن تسمية العلة فى محل النزاع اصلا اولى من تسمية محل الحكم فى محل الوفاق اصلا وان العلة مؤثرة فى الحكم والمحل غير مؤثر فى الحكم فجعل علة الحكم أصلا له اولى من جعل محل الحكم اصلا . لان التعليق الاول اقوى من الثاني (واما) الفرع فهو عند الفقهاء عبارة عن محل الخلاف وعندنا عبارة عن الحكم المطلوب اثباته لان محل الخلاف غير متفرع علي الاصل بل الحكم المطلوب اثباته هو المتفرع عليه . وههنا دقيقة وهى ان اطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من إطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل للحكم الحاصل فيه والحكم الحاصل فيه اصل للقياس فكان محل الوفاق اصل اصل القياس . (واما) ههنا فمحل الخلاف اصل للحكم المطلوب إثباته فيه وذلك الحكم فرع القياس واطلاق اسم الاصل على اصل اصل القياس اولى من اطلاق الفرع علي اصل فرع القياس . واعلم انا بعد التنبيه على هذه الدقائق نساعد الفقهاء علي مصطلحهم اه رحمه الله (وقوله) فى رد مذهب الفقهاء : والحكم المطلوب اثباته فى الذرة لم يتفرع على البر الخ . فيه نظر فان الفقهاء لايجعلون الفرع هو الحكم وانما يجعلونه

هو محل الحكم فالاولى أن يقول فان أحد المحلين لا يتفرع علي الآخر (وقوله) ولو وجد الحكم فى صورة أخرى لأمكن تفريع الذرة عليه الخ فيه نظر لانه يجوز أن تكون الصورة الاخرى مثل الحديد فلا يمكن تفريع الذرة عليها (اللهم) الا أن يقال : ان فرض الكلام فيما اذا أمكنت المشاركة فى العلة (وقوله) فان الحكم المطلوب اثباته الخ هذا يقتضى أن أحد الحكمين مفرع على الآخر وهو غير مذهبه بل مذهبه ان الحكم فى محل الخلاف مفرع على العلة وهى مفرعة على الحكم فى محل الوفاق وان كان يؤول الى تفرع أحد الحكمين علي الآخر بالواسطة (وقوله) فى تضعيف مذهب المتكلمين لو قدرنا كوننا عالمين بحرمة الربا الخ . زاد الآمدى ولو كان النص أصلا للقياس لكان قول الراوى أصلا له أيضا من باب أولى مع أنه ليس أصلا بالاتفاق . ويمكن الجواب عن الاول بأن مجرد جواز معرفة الحكم من غير النص لا يخرجه عن كونه أصلا وقد إعترف به فى توجيه مذهب المتكلمين (وقوله) فلما توقف إثبات العلة فى محل الوفاق على الحكم الخ فيه نظر لأن هذا مسلم فى المستنبطة دون المنصوصة كما قاله الاسنوى (اللهم) إلا أن يقال ان ذلك بالنظر للأعم الاغلب كما قاله العلامة الشربينى (وقوله) فى توجيه مذهب الفقهاء الحكم الذى هو أصل محتاج إلى محله الخ . هذا مبنى على أن الاصل هو المحتاج اليه وهو أحد إطلاقاته فى اللغة (وقوله) أولى من تسمية محل الحكم الخ فى بعض نسخ المحصول أولى من تسمية الحكم وهذه النسخة وان كانت أولى لتكون المفاضلة بالنظر لمذهبه إلا أن تعليله المذكور بعده لا يناسبها وكان عليه أن يقول علي هذه النسخة والحكم غير مؤثر فى العلة *

ثم اعلم ان كلام الامام مبنى على أمرين (أحدهما) ان الاصل ما انبنى عليه غيره ويقابله الفرع وهو ما انبنى علي غيره (والثانى) ان فرع القياس هو الحكم فى محل الخلاف المطلوب إثباته . فالعلة في محل الوفاق لكونها مستنبطة من الحكم فيه يصدق عليها انها فرع مبنية علي غيرها ويصدق على الحكم فى محل الوفاق انه أصل ينبني عليه غيره . والعلة فى محل الخلاف لكونها مؤثرة ومعرفة للحكم فيه يصدق عليها أنها أصل انبنى عليه غيره ويصدق على الحكم فى محل الخلاف انه فرع انبنى علي غيره ولما كان المحل المشبه به لا ينبني عليه غيره وكذا المحل المشبه لا ينبنى

على غيره لم يناسب تسمية الاول أصلا والثاني فرعا كما قاله الفقهاء ولما كان الحكم فى محل الخلاف الذى هو اثر القياس المطلوب اثباته لا ينبني على النص على الحكم فى محل الوفاق وانما ينبنى على الحكم وإن لم يكن طريق معرفته النص لم يناسب تسمية النص اصلا كما قاله المتكلمون *وفى العضد انما قاله الامام هو الصحيح. قال السعد: لان فى ذلك حقيقة الابتناء وفيما عداه لا بد من التجوز وملاحظة واسطة يظهر ذلك بالتأمل اه ووجهه فى مذهب الفقهاء ان تفرع المحل المشبه على المحل المشبه به لا باعتبار ذاتيهما بل باعتبار الحكم الثابت فيهما فهو فى الحقيقة تفرع لاحد الحكمين على الآخر ووجهه فى مذهب المتكلمين أن تفرع الحكم في محل الخلاف علي النص انما هو باعتبار تفرع الحكم فى محل الوفاق عليه (فان قلت) ما معنى تفرع أحد الحكمين على الآخر مع أن الحكم قديم والقديم لا ترتب فيه ولا تفرع (قلت) ان التفريع بحسب العلم والظهور للمجتهد لا بحسب الذات ولذلك قال ابن السبكي لو قال قائل إن المتفرع هو العلم بحكم الذرة علي العلم بحكم البر لكان أولى. وقال التبريزى صاحب التنقيح: ما جرى عليه الامام ذهاب عظيم عن مقصود البحث إذ ليس المقصود بيان ما يصح أصلا فى الجملة فان ذلك معلوم وله اعتبارات فالنص أصل باعتبار والحكم أصل باعتبار والعلة أصل باعتبار. ولكن المطلوب بيان الاصل الذى يقابل الفرع فى التركيب القياسى. ولاشك أنه بهذا الاعتبار هو محل الحكم الثابت بنص أو إجماع كما قاله الفقهاء ولهذا كان حد القياس حمل معلوم علي معلوم وأرادوا بالمعلوم الثانى الاصل. ولا يمكن أن يفسر بالنص ولا بالعلة ولذلك قالوا لا بد من معلوم ثان ليكون أصلا. وأبدلوا فى اختصار التعريف لفظ المعلوم بالفرع والاصل واشتهر فى لسان النظار لا نسلم الحكم فى الاصل ولا نسلم وصف العلة فى الفرع وكل ذلك إشارة إلى ماذكرناه اه وفيما قاله نظر فان مقصود الامام بيان ما ينبغى أن يسمى أصلا وفرعا مما انطبق عليه معناهما من غير كلفة. وما ذكره من الامور إنما هى جارية على اصطلاح الفقهاء بعد تقرره فلا تصلح دليلا عليه. وفى الاحكام للآمدى بعد أن ذكر أن النزاع

لفظي وأن الاصل يصح إطلاقه علي الكل بما لا يخرج عما سبق ما نصه : والاشبه أن يكون الاصل هو المحل علي ماقاله الفقهاء لافتقار الحكم والنص اليه ضرورة من غير عكس . فان المحل غير مفتقر إلى النص ولا إلى الحكم اه وقد علمت أن الامام قال فى ختام عبارته : واعلم أننا بعد التنبيه على هذه الدقائق نساعد الفقهاء على مصطلحهم اه هذا تمام القول فى المقدمة ولعلنا أطلنا فى البحث الثاني الذى لا طائل تحته لكنه لا يخلو من فوائد جدلية وسنشرع فى الفصل الاول الذى خصصناه لمباحث العلة التي هى الركن الاعظم والله يوفقنا لاتمامه *

الفصل الاول فى العلة

وينحصر فى مقدمة وثلاثة أطراف . فالمقدمة فى بيان حقيقة العلة وبيان المذاهب فيها . والطرف الاول في الطرق الدالة علي العلية وهي المسالك . والطرف الثانى فى الطرق الدالة على إبطالها وهي القوادح . والطرف الثالث فى شروط العلة وأقسامها . وقد سلكنا فى هذا الترتيب مسلك صاحب المنهاج والامام فى المحصول وان كنا نرى تقديم الكلام على شروط العلة وأقسامها قبل الكلام على المسالك والقوادح * اعلم أن العلة ركن فى القياس لا بد فى تحققه منها ليجمع بها بين الاصل والفرع بل هى الركن الاعظم ومباحثها أعظم مباحث الاصول وأصعبها ونقل الزركشي فى البحر المحيط عن ابن فورك أن من الناس من اقتصر على الشبه ومنع القول بالعلة . وعن ابن السمعانى أن بعض القياسيين من الحنفية وغيرهم ذهب الى صحة القياس اذا لاح بعض شبه . قال وذهب جمهور القياسيين من الفقهاء والمتكلمين إلى أن العلة لا بد منها فى القياس وهى فى اللغة اسم لما يتغير حكم الشيء بحصوله مأخوذ من العلة التى هي المرض لان تأثيرها فى الحكم كتأثير العلة فى ذات المريض . وقيل لانها ناقلة حكم الاصل الي الفرع كالانتقال بالعلة من الصحة الى المرض . وقيل هي مأخوذة من العلل بعد النهل وهو معاودة الماء للشرب مرة بعد أخرى لان المجتهد يعاود فى اخراجها النظر بعد النظر او لان الحكم يتكرر بتكرر وجودها . وقد يعبر بها عما لاجل ذلك يقدم على الفعل او يمتنع منه فيقال فعل

الفعل لعلة كيت وكيت او لم يفعل لعـلة كيت وكيت . كذا فى البحر المحيط للزركشي ؛ (وقوله) وقيل لانها ناقلة حكم الاصل الخ هذا والذى بعده انما يناسب ان يكون توجيها لتسمية المعنى الاصطلاحى بالعلة مع ان ظاهر عبارته انه توجيه لتسمية المعني اللغوى الذى ذكره بالعلة . وقال الغزالى في شفاء الغليل : العلة في الاصل مايتأثر المحل بوجوده ولذلك سمى المرض علة . وهي فى اصطلاح الفقهاء على هـذا المذاق اه وقال القرافى في شرح المحصول نقـلا عن القاضي عبد الوهاب والشيخ أبي إسحق أن العلة باعتبار اللغة مأخوذة من ثلاثة أشياء علة المرض ــ وهو الذى يؤثر فيه عادة . ــ والداعى ــ من قولهم علة اكرام زيد لعمرو علمه وإحسانه . وقيل من الدوام والتكرر ومنه العلل للشرب بعـد الرى فيقال . شرب عللا بعـد نهل اه وفى القاموس والمصباح أن العلة بالـكسر هى المرض الشاغل . ويقال اعتل اذا مرض . واعتل اذا تمسك بحجة . ذكره الفارابي. وأعله جعله ذا علة . ومنه اعلالات الفقهاء واعتلالاتهم . ويقال هذه علته أى سببه اه فيؤخذ من مجموع ماذكرناه عنهم أنها فى أصل اللغة اسم للمرض . وتطلق أيضا على مايصدق على المعنى الاصطلاحي والله أعلم (وأما) فى الاصطلاح فالمشهور أن فيها أربعة مذاهب وسنزيد عليها عند بيانها مذهبين آخرين فتكون المذاهب فيها ستة (الاول) ــ واختاره الامام في المحصول والبيضاوي فى المنهاج ونسب إلى أهل الحق ــ أنها المعرف للحـكم . فمعنى كون الاسكار مثلا علة أنه معرف أى علامة على حرمة المسكر كالخمر والنبيذ . واعترض عليه بانه غير مانع وغير جامع (أما) إنه غير مانع فلانه يصدق على العـلامة وهي غير العلل الشرعية لانها عبارة عما يعرف به وجود الحـكم من غير أن يتعلق به وجوبه ولا وجوبه كالاذان للصبح والاحصان للرجم . وأجاب صاحب فصول البدائع بان العلامة المختصة كالاذان معرف الوقت أو مطلق الحـكم . والـكلام فى معرفة حـكم الأصل من حيث هو حـكم الأصل اه وهذا الجواب ينافيه الجواب الآتى عن الاعتراض الثانى من أن العلة معرفة لحـكم الفرع فقط وإن كان التحقيق كما سيأتي خلاف مقتضي

هذا

هذا الجواب (وأما) أنه غير جامع فلأنه يخرج عنه المستنبطة لأنها عرفت بالحكم لأن معرفة علية الوصف متأخرة عن طلب عليته المتأخر عن معرفة الحكم . فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور (والجواب) أن المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الأصل . والمعرف بالعلة المتأخر عنها هو حكم الفرع فلا دور (فان قيل) هما مثلان فيشتركان فى الماهية ولوازمها (قلت) لاينافى كون أحدهما أجلا من الآخر بعارض . كذا فى التلويح . يعني أنه لامانع من أن يكون أحد المثلين أجلا فيكون معرفا ـ بكسر الراء ـ والآخر أخفى فيكون معرفا ـ بفتحها ـ * واعلم أن هذا الجواب أجاب به الامام فى المحصول والبيضاوي فى المنهاج والسعد فى التلويح . وفيه نظر من وجوه (الاول) مقتضاه أن تعريف العلة ناقص يحتاج لزيادة قيد بأن يقال العلة هى المعرف لحكم الفرع (الثانى) أن العلة لو كانت معرفة لحكم الفرع دون حكم الأصل والتقدير أنه ليس باعث لم يكن للأصل مدخل فى الفرع (الثالث) أنه لو كانت العلة هي المعرفة لحكم الفرع لم يكن الوصف المتحقق فى الاصل علة مع أنه مخالف لما أطبق عليه الأصوليون من قولهم فى تعريف القياس لمشاركته له في علة حكمه . وقولهم :إن حكم الاصل معلل بالعلة المشتركة بينها وبين الفرع . فالتحقيق أنها معرفة لحكم الاصل كما أنها معرفة لحكم الفرع والدور المذكور مندفع من وجهين (الاول) أن تعريفها لحكم الاصل من حيث التعدية وتعريفه إياها من حيث الوجود (الثاني) أن تعريفها لحكم الاصل بالنظر للافراد وتعريفه إياها من حيث تعلقه بالكلى (فان قلت) ماالداعي لتعريفها لحكم الاصل مع وجود النص او الاجماع عليه (قلت) ان الدليل أثبت الحكم فى موضع وذلك الموضع فيه علامة مخصوصة يعرف بها مواقع ذلك الحكم الثابت بدليله * يدل لما قررناه فى هذا الموضوع ماقاله العلامة السعد فى حواشي العضد وهذا نصه : ليس معنى كون الوصف معرفا للحكم انه لايثبت الحكم إلا به . كيف وهو حكم شرعى لابد له من دليل شرعي نص او إجماع بل معناه ان الحكم ثبت بدليله . ويكون الوصف امارة بها يعرف ان الحكم

الثابت حاصل فى هـذه المادة . مثلا إذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعلل بكونها مائعا احمر يقذف بالزبد كان ذلك امارة على ثبوت الحرمة فى كل مايوجد فيه ذلك الوصف من أفراد الخمر وبهذا يندفع الدور . والحاصل ان العلة تتوقف علي العلم بشرعية الحكم بدليله والمتوقف على العلة هو معرفة ثبوت الحكم فى المواد الجزئية اه (فان قلت) هل جعل العلة معرفة وأمارة يتفق مع جميع المسالك الآتية التي لاستنباطها كالمناسبة والسبر والتقسيم ؟ وهل يتفق ذلك أيضا مع اشتراطهم فيها أن تكون ضابطة لحكمة (قلت) نعم اذ المعنى من قولهم معرفة للحكم أن لا تكون مؤثرة فيه ولا باعثة عليه فلا ينافى أن تكون مناسبة له يترتب على شرع الحكم معها مصلحة . وسيأتي لهذا مزيد تحقيق عند الكلام على مذهب الحنفية والآمدى والله أعلم بالصواب

(المذهب الثانى) للمعتزلة . وهو أن العلة هى المؤثر بذاته فى الحكم . والمراد بالمؤثر مابه وجود الشيء . وقد يعبرون عنها تارة بالمؤثر وتارة بالموجب . وهذا المذهب مبنى علي أن الحكم يتبع المصلحة والمفسدة علي معنى أن الشيء يكون حسنا أو قبيحا لذاته . وأن الحكم تابع لذلك وهي مسألة الحسن والقبح العقليين ومحل بسطها فى مقدمات علم الاصول وفى علم الكلام وخلاصة مذهبهم أن العلل الشرعية عندهم مؤثرة فى الحكم بلا خلق الله تعالي كما أن العلل العقلية عندهم مؤثرة بذواتها بلا خلق الله تعالى كالنار فانها مؤثرة بطبعها فى الاحراق فكذلك القتل العمد العدوان مؤثر فى وجوب القصاص عقلا (فان قلت) كون القتل موجدا لوجوب القصاص والوقت لوجوب الصلاة ونحو ذلك مما لم يذهب اليه عاقل لأن هذه اعراض وأفعال لايتصور منها إيجاد ولا تأثير (قلت) معنى تأثيرها بذواتها أن العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على إيجاب من موجب . وكذا فى كل ماتحقق عندهم أنه علة . ولا يرد على هذا المذهب ان الحكم خطاب الله وهو قديم فكيف يكون أثرا للصفات الحادثة لان المعتزلة لايقولون بقدم الحكم اذ ليس عندهم كلام نفسى ولا خطاب قديم

وإنما يرد عليه عدا مايتعلق بابطال قاعدة التحسين والتقبيح العقليين أمران (الاول) لو كانت العلة مؤثرة فى الحكم لما اجتمع علي الحكم الواحد علل مستقلة لكنه يجتمع فليست العلة مؤثرة (أما) الملازمة نوجهها ان الحكم مع علته المستقلة واجب الحصول وما كان واجب الحصول لعلة استحال وقوعه بغيرها فاذا اجتمعت عليه علل يلزم أن يكون بالنسبة لواحد منها محتاجا اليه منقطعا عن غيره وبالعكس فيلزم استغناؤه عن الكل واحتياجه الي الكل وهو محال · وأقرب من هذا أنه يلزم عليه اجتماع مؤثرات علي أثر واحد فيلزم انقلاب الأثر أثرين اذ الفرض أنها علل مستقلة . ودليل بطلان التالى ماإذا زني وارتد او مس ولمس فان الحكم هنا واحد لامتناع اجتماع المثلين · وعلى تقدير جوازه فانه لايكون استناد أحد الحكمين إلى إحدى العلتين بأولى من استناده إلى العلة الاخرى فيعود إلى كون واحد من الحكمين معللا بكل واحد من العلتين وهو محال . ولا يرد هذا الاشكال على ان العلة بمعني المعرف لعدم استحالة اجتماع معرفات على معرف واحد وهو واضح (الثانى) لو كان القتل العمد العدوان قبيحا وموجبا ومؤثرا فى وجوب القصاص مع أن العدوانية عدمية لان معناها انها غير مستحقة لزم ان يكون العدم جزءا من علة الأمر الوجودى وهو محال والله اعلم * .

(المذهب الثالث) للغزالى وهو ان العلة هى المؤثر باذن الله تعالى اى بجعله * وقبل أن نقرر هذا المذهب ننقل عبارة الغزالي في شفاء الغليل قل رحمه الله . العلل الشرعية أمارات وان المناسب المتخيل لايوجب الحكم لذاته ولكن يصير موجبا بايجاب الشرع ونصبه سببا لان تأثير الاسباب فى اقتضاء الاحكام عرف شرعا كما عرف كون مس الذكر مؤثرا فى إيجاب الوضوء وان لم يناسب اه ثم اعلم ان العلامة الشربيني قرر هذا المذهب نقلا عن صاحب التوضيح بما حاصله إن كل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرت العادة الإلهية بخلق الأثر عقيب ذلك فيخلق الاحتراق عقيب مماسة النار لا لانها مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك بأن حكم بأنه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيه الوجوب حسب

وجود الاحتراق عقب مماسة النار فان المتولدات بخلق الله تعالى عند اهل السنة والجماعة (فان قلت) الوجوب اثر الخطاب القديم وثابت به فكيف يكون اثرا لشيء آخر وهو فعل حادث (قلت)قال السعد نقلا عن صاحب التوضيح . معنى تأثير الخطاب القديم انه حكم بترتبه على العلة وثبوته عقبها اه وهذا الاشكال الاخير مبنى على ان الوجوب اثر الايجاب كما هو مذهب الحنفية فان جرينا على انهما واحد فلا يرد بهذه الكيفية وإنما يرد بكيفية اخرى ستأتي (فان قلت) نقل الزركشى فى البحر المحيط مذهبا خامسا فى العلة قال واختاره الامام الرازى فى الرسالة البهائية وهو أن العلة موجبة بالعادة فهل هناك فرق بين هذا المذهب وبين مذهب الغزالى على ما قرره العلامة الشربينى ؟ (قلت) الظاهر أنه لافرق بينهما . ويؤيده أن بعض شروح المنهاج نسب مذهب الغزالى الي الامام أيضا ولكن الزركشى فى البحر بعد حكايته المذهب الخامس قال انه غير مذهب الغزالي . هذا وقد ذكر الامام فى المحصول مذهب الغزالى وناقشه بما يقتضي مخالفته لما سبق من تقرير الشربينى . قال الامام رحمه الله : ان الذى عول عليه الغزالى فى شفاء الغليل أن كون هذه الاوصاف عللا للاحكام أمر ثبت بالشرع فهى لا توجب الاحكام لذواتها بل لان الشرع جعلها موجبة لهذه الاحكام . ثم ناقشه بما حاصله انه يقال له : ان أردت بجعل الزنا موجبا للرجم ان الشرع قال مهما رأيتم إنسانا زنى فاعلموا أنى أوجبت رجمه فهذا صحيح ولكن يرجع حاصله الى كون الزنا معرفا لذلك الحكم . وان أردت به أن الشرع جعل الزنا مؤثراً فى هذا الحكم فهو باطل لوجهين (الاول) أنه معترف بان الحكم ليس الا خطاب الله المتعلق وذلك هو كلامه القديم فكيف يعقل أن تكون الصفة المحدثة موجبة للقديم سواء كانت الموجبية بالذات أو بالجعل (الثانى) أن الشارع اذا جعل الزنا علة فحال الجعل ان لم يصدر عنه شيء لم يكن جاعلا ألبتة وان صدر عنه أمر فذلك الامر إما الحكم أو ما يؤثر فيه أولا الحكم ولا ما يؤثر فيه فان كان الصادر هو الحكم كان المؤثر فى الحكم هو الشارع . وان كان الصادر عنه ما يؤثر فى الحكم كان تاثير الشارع

فى إخراج ذلك المؤثر من العدم الى الوجود ثم إنه بعد وجوده يؤثر فى الحكم فتكون موجبيته لذاته لا بالشرع . وإن كان الصادر عنه غير الحكم أو ما يؤثر فيه لم يحصل الحكم حينئذ فلم يجعل الشرع ذلك الوصف موجبا اه ويمكن أن يجاب عن الوجه الاول بان التأثير فى تعلق الحكم وهو حادث لا فى نفس الحكم * كذا فى الاصفهانى على المحصول وهو مبني على أن تعليق الحكم حادث وهو خلاف التحقيق . وأجاب القرافى عن الوجه الثانى باختيار القسم الثالث وهو أن يكون الصادر عنه غير الحكم وغير المؤثر فيه وهو صفة المؤثرية التى هي صفة المؤثر . وحينئذ لا نسلم عدم حصول الحكم اه وفيه أن هذا الغير يرجع الي الثانى لان حاصل الثانى ايجاد المؤثر أى ايجاد شيء موصوف بالمؤثرية فيلزمه مالزمه والله أعلم * (فان قلت) هل هناك فرق بين تقرير الامام لمذهب الغزالي وبين تقرير العلامة الشربيني له ؟ (قلت) الظاهر أن بينهما فرقا لان مذهب الغزالي على ماذكره الامام دائر بين رجوعه الي مذهب الجمهور وهو الاول وبين رجوعه الى مذهب المعتزلة بخلافه علي ماقرره الشربيني فان حاصله يرجع الي أن العلة موجبة بمقتضى العادة والله أعلم بحقائق الامور *

(المذهب الرابع) وجرى عليه الحنفية والآمدى وابن الحاجب أن العلة هي الباعث والداعي للشارع على شرع الحكم . واعترض عليه الامام فى المحصول بانه يلزم عليه ان يكون الداعى موجبا لان القادر لما صح منه فعل الشيء وفعل ضده لم تترجح فاعليته للشيء على فاعليته لضده الا اذا علم ان له فيه مصلحة فذلك العلم هو الذى لاجله صار القادر فاعلا لهذا الضد بدلا عن كونه فاعلا لذلك الضد فذلك العلم موجب لتلك الفاعلية ومؤثر فيها فمن قال أكلت للشبع كان معناه ذلك * اذا عرفت هذا فنقول هو فى حق الله تعالى محال لوجهين (الاول) أن كل من فعل فعلا لغرض فانه مستكمل بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص بذاته وذلك على الله محال . وانما قلنا إن من فعل فعلا لغرض فانه مستكمل بذلك الغرض لانه إما أن يكون حصول ذلك الغرض ولاحصوله بالنسبة اليه فى اعتقاده

على السواء وإما أن يكون احدهما اولي من الآخر فان كان الاول استحال ان يكون غرضا والعلم به ضرورى بعد الاستقراء والاختبار وإن كان الثانى كان حصول تلك الاولوية معلقة بفعل ذلك الغرض وكل ما كان معلقا على غيره لم يكن واجبا لذاته فحصول ذلك الكمال غير واجب لذاته فلا يكون كمال الله صفة واجبة بل ممكنة الزوال عنه تعالى الله عن ذلك علوا كبير فهو ممكن العدم لذاته (فان قلت) حصول ذلك الغرض ولاحصوله بالنسبة اليه سواء ولكن بالنسبة الى غيره لا على السواء فلا جرم يفعل الله لا لغرض يعود اليه بل لغرض يعود الى العبد (قلت) كونه تعالى فاعلا للفعل الذى أولى بالعبد وكونه غير فاعل اما أن يتساويا بالنسبة اليه من جميع الوجوه أولا. فان كان الاول استحال أن يكون ذلك داعيا الى الله تعالى وأيضا فكيف يعقل هذا مع أن المعتزلى يقول: لولم يفعل هذا لاستحق الذم ولما كان مستحقا المدح ولصار سفيها غير مستحق للالهية. وان كان احدهما اولي عاد الاشكال (الوجه الثانى) ان البديهة شاهدة بان الغرض والحكمة ليس الاجلب المنفعة ودفع المضرة والمنفعة اللذة ووسيلتها والمضرة الالم ووسيلته والوسيلة مطلوبة بالعرض والمطلوب بالذات هو اللذة وكذا وسيلة الالم مهروب عنها بالعرض والمهروب عنه بالذات هو الالم فيرجع حاصل الغرض الى تحصيل اللذة ودفع الالم ولا لذة إلا والله قادر على تحصيلها ابتداء من غير واسطة ولا ألم لا إو الله قادر على دفعه ابتداء من غير واسطة واذا كان الامر كذلك استحال ان تكون فاعليته لشىء لاجل تحصيل اللذة أو دفع الالم. واذا ثبت هذا فنقول: لما لم تمكن فاعلية الله لتحصيل اللذات ودفع الآلام متوقفا البتة على وجود هذه الوسائط لم تكن فاعليته للوسائط متوقفة علي فاعليته لتلك اللذات والآلام. وحينئذ استحال تعليل أحدهما بالآخر. واذا بطل التعليل بطل كونها داعية لما بينا أن الداعى علة العلة الفاعلية اهـ وأجاب الاصفهانى فى شرح المحصول بما حاصله. إن ماذكره الامام انما هو فى الشاهد فان الواحد منا إنما يفعل فعلا لمصلحة ترجع اليه وذلك هو الغرض وهو مستكمل به ناقص بذاته (وأما) بالنسبة الي الله تعالي فلا فانا نختار أنه يفعل لمصلحة تعود

إلى غيره وما قلته من أن حصول المصلحة للغير لو لم يكن أولى من لاحصوله لما فعله فغير مسلم بل يجوز أن يفعله مع استواء الحصول وعدمه للغير بالنسبة اليه لكونه جوادا لذاته مريدا للخير الممكن لذاته فيفعله مع تساوى الطرفين بالنسبة اليه فان الجواد علي الاطلاق هو الذى يفعل فعلا يرجع الى غيره منه مصلحة ولا يرجع اليه مصلحة (أما) من فعل فعلا لمصلحة تعود اليه فلا يسمى جوادا مطلقا بل هو معتاض اه بتلخيص وحاصله أن معني كون العلة باعثة ان الله سبحانه وتعالى شرع الحكم عندها مريدا مايترتب علي ذلك من المصالح الراجعة للعباد ودفع المفاسد عنهم جودا واحسانا عليهم ليس على سبيل الوجوب . وقد حقق السيد السند هذا الموضوع . وأنا أذكر عبارته بالحرف مع مافى بعضها من التكرار لما سبق عن الامام قال قدس سره : اذا ترتب علي فعل أثر فمن حيث إنه ثمرته يسمى فائدة . ومن حيث انه طرف الفعل غاية : ثم ان كان سببا لاقدام الفاعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا وان لم يكن نغاية فقط . وأفعال الله تعالى يترتب عليها حكم وفوائد لاتعد فذهبت الاشاعرة والحكماء الى أنها غايات ومنافع راجعة الى الخلق . لاغرض وعلة لفعله لوجهين (الاول) أن الفاعل لغرض لا بد أن يكون الغرض أولى بالقياس اليه من عدمه والا لم يكن غرضا فالفاعل مستفيد لتلك الاولوية ومستكمل بالغير . ولا يكفى رجوع المنفعة إلي الخلق فقط لان الاحسان اليهم وعدمه إن تساويا بالنسبة اليه تعالي لايصح أن يكون الاحسان غرضا . وإن كان أولى به لزم الاستكمال (الثانى) ان الغرض لما كان سببا لاقدام الفاعل كان الفاعل ناقصا فى فاعليته مستفيدا من غيره . ولا مجال للنقصان بالنسبة اليه بل كماله فى ذاته وصفاته يقتضي الكمال فى فاعليته وافعاله . وكمالية أفعاله تقتضى مصالح ترجع الى العباد فلا شيء خال عن الحكمة والمصلحة ولا سبيل للنقصان والاستكمال اليه تعالي وهو المذهب الصحيح والحق الصريح الذى لايشوبه شبهة ولا يحوم حوله ريبة . والآيات والاحاديث محمولة على الغايات ومن قال بظاهرها فقد غفل عما تشهد به الانظار الصحيحة والافكار الدقيقة . أو أراد إظهار ماينا سب افهام

العامة على مقتضي (كلم الناس على قدر عقولهم) اهـ * فعلى ماقاله السيد يكون معني كون العلة باعثة أنه يترتب على شرع الحكم حكم ومصالح ومنافع للعباد . ولايخفى أن اطلاق الباعث علي هذا المعنى مجاز مع أنه لايجوز إطلاقه بالنسبة إلى الله تعالى لعدم الاذن فيه (فان قلت) ماالفرق بين القول بأن العلة هى المعرف و بين القول بانها الباعث على هذا التفسير السابق ؟ (قلت) لافرق بينهما لانه لا خلاف فى أن أفعال الله وأحكامه لاتخلو من حكم ومصالح تعود الى العباد فلم يبق الا الفرق فى العبارة فقط . لكن فى بعض كتب الحنفية مايقتضي أن الباعث ليس بهذا المعني السابق . وعبارة التوضيح : أى مايكون باعثا للشارع على شرع الحكم لاعلى سبيل الايجاب . ثم قال ان هذا مبنى على أن أفعال الله معللة بمصالح العباد عندنا مع أن الاصلح لايكون واجبا عليه خلافا للمعتزلة . ثم شنع علي من أنكر التعليل بقوله • ومابعد عن الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام لاهتداء الخلق وإظهار المعجزات لتصديقهم فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة وقوله تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) وقوله تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا) ثم قال وأيضا لو لم يفعل لغرض أصلا يلزم البعث اهـ (اللهم) الا أن يكون مراده بالباعث للشارع و بقوله معللة و بقوله لغرض أن الله تعالى أراد بشرع الأحكام مصالح العباد تفضلا واحسانا ولم يقصد الباعث والغرض الحقيقيين فيرجع الي ماقرره السيد ويتفق مع القول الاول علي أن المآل ان أفعال الله وأحكامه لاتخلو عن حكم ومصالح للخلق فيكون اطلاق الباعث مجازا لاحقيقة والله أعلم بحقائق الامور * ثم اعلم أن لتقي الدين السبكى مقالة أخرى فى معنى العلة قد نقلها عنه ولده فى شرح المنهاج خلاصتها أنه قد اشتهر عن المتكلمين أن أحكام الله تعالى لا تعلل واشتهر عن الفقهاء التعليل وأن العلة بمعنى الباعث قال وتوهم كثير منهم أنها باعثة للشارع على شرع الحكم كما هو مذهب قد بينا بطلانه فيتناقض كلام الفقهاء وكلام المتكلمين . ثم قرر فى كتاب له فى هذا الموضوع أنه لاتناقض بين كلاميهما لان المراد أن العلة باعثة على فعل المكلف (مثاله) حفظ

النفوس

النفوس فانه علة باعثة على القصاص الذى هو فعل المكلف المحكوم به من جهة الشرع فحكم الشرع لا علة له ولا باعث عليه لان الله قادر على أن يحفظ النفوس بدون ذلك وانما تعلق أمره بحفظ النفوس وهو مقصود فى نفسه وبالقصاص لكونه وسيلة اليه فكلا المقصد والوسيلة مقصود للشارع واجرى الله العادة أن القصاص سبب للحفظ فاذا فعل المكلف أو السلطان أو ولي الدم القصاص وانقاد اليه القاتل امتثالا لامر الله به ووسيلة الي حفظ النفوس كان لهم أجران أجر علي القصاص وأجر على حفظ النفوس وكلاهما مأمور به من جهة الله تعالى (أحدهما) بقوله تعالى (كتب عليكم القصاص) (والثانى) اما بالاستنباط أو بالايماء من قوله تعالى (ولكم فى القصاص حياة) ثم قال وهكذا يستعمل ذلك فى جميع الشريعة ومنه يعلم أن المعقول المعنى للشارع فيه مقصودان وأنه أكثر أجرا من التعبدى وان كان الاجر الواحد فى التعبدى قد يكون أعظم لان النفس لاحظ لها فيه وأن العلة القاصرة فيها فائدة جليلة زائدة عما ذكروه فيها وهى قصد المكلف فعله لاجلها فيزداد أجره اه بتلخيص. وفيه نظر من وجهين (الأول) أن هذا لا يأتى مع تصريح كثير من الفقهاء بأن العلة باعثة للشارع (الثانى) أن الفقهاء لا يعتبرون العلة هى حفظ النفوس بل هي القتل العمد العدوان (اللهم) الا أن يقال : ان العلة الحقيقية هي المقصود لكن لما كان غير ظاهر ومنضبط نيط الحكم بافعال مخصوصة معينة والله أعلم (تنبيه) خلاصة ماذكرنا فى معنى العلة ستة اقوال (الاول) المعرف للحكم الثانى ـ المؤثر فيه بذاته ـ الثالث ـ المؤثر فيه بجعل الشارع ـ الرابع ـ أنها الموجب والمؤثر بجرى العادة ـ الخامس ـ الباعث للشارع علي شرع الحكم ـ السادس ـ الباعث للمكلف على الامتثال وقد علمت تفصيل الجميع *

(تتمة) فى أمرين (الاول) قرر ابن السبكى فى جمع الجوامع والمحلي فى شرحه أنه يترتب على القول بان العلة هى المعرف أن حكم الاصل ثابت بها لا بالنص خلافا للحنفية أى ان العلة بناء على انها بمعني المعرف افادت ثبوت حكم الاصل من حيث إنه أصل يلحق به . واما النص فقد أفاد ثبوته من حيث ذاته . وإنما كان هذا

مرتبا على هـذا القول فقط لانه لاتعريف فى غيره حتى يقال إنه ثبت بها أولا وبذلك يصح لك القول بان الخلاف بين الشافعية والحنفية لفظي لانه لانزاع بينهم في أن النص أثبت الحكم أى من حيث هو وأن العلة معرفة لحكم الاصل من حيث هو أصل . وهذا الجمع اولى من جمع الآمدى بين القولين فانه قال : ان مراد الشافعية فى قولهم حكم الاصل ثابت بالعلة انها باعث عليه فلا ينافى انه ثابت بالنص وان مراد الحنفية ان النص معرف له فلا ينافى ان العلة باعث عليه والله اعلم * (الامر الثاني) نقل الزركشى فى البحر المحيط عن صاحب المقترح ان للعلة أسماء فى الاصطلاح وهي ـ السبب ـ والاشارة ـ والداعي ـ والمستدعي ـ والباعث ـ والحامل ـ والمناط ـ والدليل ـ والمقتضي ـ والموجب ـ والمؤثر ثم قال وزاد بعضهم المعنى ـ والكل سهل غير السبب والمعنى (أما) السبب فهو متميز عن العلة من جهة الاصطلاح اللغوى والكلامى والاصولى والفقهي (أما) اللغوى فقال أهل اللغة : السبب مايتوصل به الى غيره ولو بوسائط . ومنه سمى الحبل سببا وذكروا للعلة معانى يدور القدر المشترك فيها على أنها تكون أمراً مستمدا من أمر آخر وأمرا مؤثرا فى آخر . وقال أكثر النحاة : اللام للتعليل ولم يقولوا للسببية . وقالوا الباء للسببية ولم يقولوا للتعليل وصرح ابن مالك أن الباء للسببية والتعليل وهذا تصريح بانهما غيران (وأما) الكلامي فاعلم أنهما يشتركان فى توقف المسبب عليهما ويفترقان من وجهين (أحدهما) أن السبب مايحصل الشيء عنده لا به والعلة مايحصل به (والثاني) أن المعلول متأخر عن العلة بلا واسطة ولا شرط يتوقف الحكم علي وجوده والسبب انما يقتضى الحكم بواسطة أو وسائط ولذلك يتراخي الحكم عنه حتى توجد الشرائط وتنتفى الموانع (وأما) العلة فلا يتراخى الحكم عنها . قال : (وأما) الاصولى فقال الآمدى في جدله : العلة فى لسان الفقهاء تطلق علي المظنة أى الوصف المتضمن لحكمة الحكم كما فى القتل العمد العدوان فانه يصح ان يقال : قتل لعلة القتل . وتارة يطلقونها على حكمة الحكم كالزجر الذى هو حكمة القصاص . فانه يصح ان يقال لعلة الزجر (وأما) السبب فلا يطلق الا على المظنة دون الحكمة . ثم ذكر بعد ذلك اصطلاح الفقهاء واطال

فى بيان ذلك . ثم بين الفرق بين العلة والمعنى والشرط وفرع علي ذلك مسائل لو ذكرنا خلاصتها لطال الكلام وإن شاء الله سنذكر باقي هذا الكلام فى الطرف الثالث * هذا ماأردنا ذكره فى هذه المقدمة التى رسمناها لتحقيق معنى العلة وسنشرع فى الطرف الاول الذى خصصناه لمسالكها والله الموفق *

﴿ الطرف الأول فى الطرق الدالة علي العلية ﴾

اعلم انه لايكتفى فى القياس بمجرد وجود العلة بل لابد من دليل يشهد له بالاعتبار وهذه الطرق هي التى تشهد بذلك وهى التى يتوصل بها إلى معرفة كون الوصف علة . ولا يخفى ان كون الشيء علة مضمون جملة خبرية هي (الوصف علة) وهو غير ضرورى فيحتاج للدليل . وليست هذه الطرق توصل الي ذات العلة لانه أمر تصورى لامعنى لاثباته كالانشائى . واثبات الطلب الشرعى معناه اثبات أن الطلب تعلق بهذا الفعل وهو حكم خبرى . وبعض الاصوليين يعبر عنها بالمسالك واطلاق المسالك عليها مجازا لانها خاصة بالموصل المحس . وهذه الطرق منها ماهو متفق عليه ومنها ماهو مختلف فيه . وقد اقتصر صاحب المنهاج منها على تسعة وهي النص والايماء ـ والاجماع ـ والمناسبة ـ والسبر والتقسيم ـ والدوران ـ والطرد ـ وتنقيح المناط ـ وسنذكرها مع بيان مواطن الوفاق والنزاع ثم بعد ذلك نتبعها بطرق أخرى ضعيفة إن شاء الله تعالى *

﴿ الأول النص ﴾

قال الشافعى رضي الله عنه . متى وجدنا فى كلام الشارع مايدل على نصبه أدلة وأعلاما ابتدرنا اليه وهو أولى مايسلك . وقد قدمناه علي الاجماع لما قاله الشافعي رضى الله عنه ولانه أصل الاجماع . وعكس ابن السبكى فى جمع الجوامع تبعا لابن الحاجب فقدم الاجماع على النص لتقدمه عليه عند التعارض علي الصحيح * ثم ان صاحب المنهاج تبعا للامام فى المحصول أراد بالنص ماقابل الايماء وقسمه الي قاطع أى صريح كما فى عبارة غيره والى ايماء . وأراد به ابن الحاجب مايشمل الايماء وقسمه الى صريح وايماء وأدخل الايماء فى النص . فبين النص عند

ابن الحاجب والنص عند غيره العموم والخصوص المطلق . وكذا بين الصريح عنده والصريح عند غيره العموم والخصوص المطلق . والنص عنده يرادف الصريح عند غيره * ونحن نسلك مسلك صاحب المنهاج ونريد بالنص ماقابل الايماء . وقد عرفوه بأنه مادل على علية الوصف للحكم من الكتاب أو السنة وينقسم الى قسمين ـ قاطع ـ وظاهر ـ فالقاطع مالا يحتمل غير العلية . والظاهر مايحتمل غير العلية احتمالا مرجوحا كذا قالوا . وفى تعريف النص بما ذكروه نظر فان الظاهر أن مرادهم بالوضع فى التعريف الوضع التحقيقى فيقتضي أن الحروف المستعملة فى التعليل مجازاً ليست من النص مع أنهم يذكرون من ضمنه الباء وغيرها من الحروف التي لم توضع للتعليل وانما استعملت فيه مجازا . ومعلوم أنها ليست من الايماء على ماسيأتي بيانه فيقتضي أنها خارجة من النص والايماء * فالتحقيق أن النص على مايؤخذ من ابن قاسم فى آياته ما يشمل مادل على التعليل بوضعه المجازى فيكون حاصله أنه المستعمل فى التعليل على سبيل الحقيقة أو المجاز سواء كان المستعمل فى التعليل على سبيل الحقيقة استعمل فى غيره حقيقة أيضا فيكون مشتركا . أو استعمل فى غيره مجازا * فان كان مستعملا فى التعليل على سبيل الحقيقة ولم يستعمل في غيره لاحقيقة ولامجازا فهو القاطع . وان استعمل فى غيره حقيقة أو مجازا أو استعمل فى التعليل مجازا بان كان موضوعا لغيره فهو الظاهر فأقسام الظاهر ثلاثة . ثم انه فى حال اشتراكه بين التعليل وغيره وفى حال كون التعليل معنى مجازيا لابد له من قرينة تجعل اللفظ ظاهرا فى التعليل . وبذلك يتضح الفرق بين النص والايماء فان دلالة الايماء على ماسيأتي التزامية من غير أن يستعمل اللفظ فى التعليل وانما استعمل فى الموضوع له ولزمه التعليل لزوما عرفيا والله أعلم * ثم ان الاسنوى اعترض على تقسيم النص الى قاطع وظاهر باعتراضين (أحدهما) كيف يكون النص قاطعا مع أن دلالات الالفاظ ليست يقينية عند الامام (والثانى) كيف جعل الظاهر قسما من النص مع أن المصنف (يعني البيضاوى) ذكر فى تقسيم الالفاظ أن الظاهر قسيم النص أى فقد جعل هنا قسيم الشيء قسما منه وذلك باطل بالبداهة . والاعتراض الاول قد اعترض به القرافى على الامام

فقال: لا نسلم أن دلالة هذه الالفاظ قاطعة لاحتمال المجاز والاشتراك والاضمار وغير ذلك من الامور القادحة في افادة الالفاظ القطع انما هذه ظواهر غير أنها أظهر من غيرها *
واجاب الاصفهاني عنه بان المراد بالقاطع الصريح في دلالته على العلة ولم يعن بالقاطع مالا يحتمل الا معني واحدا اه والمفهوم من مجموع كلامهم ان المراد بالقاطع والصريح هو الذى لم يوضع الا للتعليل ولم يستعمل في غيره استعمالا مجازيا فاذا أطلق لايحتمل غير التعليل اذ لم يوضع لمعنى آخر حتي يحمل عليه ولم يسبق استعماله في معنى آخر علي سبيل المجاز حتي يكون محتملا له ولا يضر في ذلك انه يجوز ان يستعمل في معني آخر على سبيل المجاز لان الكلام انما هو فيما وقع بالفعل وهو لم يستعمل الا فيما وضع له . هذا هو مرادهم بالقطع والصراحة . وليس مرادهم أنه لايحتمل عقلا غير التعليل بحيث لا يجوز العقل معنى آخر له غيره حتي يقال . كيف يصح هذا في دلالات الالفاظ مع قيام الاحتمالات العشرة فيها والله أعلم * (وأما) الاعتراض الثاني فلولا أني أرى وجوب رعاية الآداب مع المؤلفين لقلت انه لاينبغي أن يسطر اذ لا يخفى على من نظر في أوائل علم الاصول أن النص يطلق عند الاصوليين باطلاقات متعددة . فيطلق على مايقابل القياس من أدلة الكتاب والسنة ويطلق على مايقابل الظاهر ويطلق كما هنا على ما يشمله ففي كل موضع يراد به المعنى الذى يناسبه . وواضح أنهم لم يريدوا به هنا ماأرادوا به في مبحث الالفاظ حتى يلزمهم جعل قسيم الشيء قسما منه والله أعلم *

ثم اعلم ان التعليل معنى من المعاني والاصل فيه ان يدل عليه بالحروف كبقية المعاني لكن قد تدل بعض الاسماء والافعال على التعليل بدلا عن الحروف * فما يدل عليه منه حروف وهي الاصل ومنه اسماء ومنه أفعال . فالحروف مثل كي والباء واللام وغيرها مما سيأتي من حروف التعليل . والاسماء مثل أجل وجراء وعلة وسبب ومقتضى ونحو ذلك . والفعل مثل عللت بكذا . وهي تنقسم كما علمت الي قاطع أى صريح وإلى ظاهر . وكل منهما مراتب فبعض أفراد القاطع أقوى في الدلاله علي العلية من البعض الآخر . وكذلك الظاهر .

ونحن نذكر ان شاء الله تعالى جميع ماوقفنا عليه من افراد كل من الصريح والظاهر مع ملاحظة الترتيب بينها فنقول .

(الاول القاطع)

وله ألفاظ (الاول) منه التصريح بلفظ الحكمة كقوله تعالى (حكمة بالغة) ذكره الزركشي في البحر المحيط وقال أهمله الاصوليون وهو أعلاها رتبة (الثاني) لعلة كذا (الثالث) لسبب كذا ومثله لموجب ولمؤثر . ولم يذكر الاصوليون لهذه أمثلة ولعلهم لم يظفروا بذلك في الكتاب ولا في السنة . وانما كان لعلة كذا أقوى مما بعده لان فيه التصريح بالعلة دون ما بعده (الرابع) من أجل ولاجل . وانما كانا دون ماقبلهما لان ماقبلهما تعلم به العلة من غير واسطة وأما هما فيفيدان معرفتها بواسطة أن العلة ما لاجلها الحكم (فمثال) الاول قوله تعالى (من أجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل) أي من أجل قتل قابيل لاخيه . وقوله ﷺ « انما جعل الاستئذان من أجل البصر » أي انما جعل الاستئذان واجبا في الشرع لاجل حفظ البصر حتى لا يقع النظر على من حرم النظر اليه . وهذا عجز حديث وصدره كما في البخاري عن سهل الساعدي أنه قال « اطلع رجل من جحر في حجر النبي ﷺ ومع النبي مدرى يحك بها رأسه فقال صلى الله عليه وسلم لو أعلم أنك تنظر لطعنت به في عينك انما جعل » الخ ومثال الثاني قوله ﷺ « انما نهيتكم عن لحوم الاضاحي (١) لاجل الدافة التي دفت فكلوا وادخروا » رواه مسلم لكن بلفظ من أجل . قال ابن السبكي . ورواه أبو داود والنسائي . أي انما نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل التوسعة على الطائفة التي قدمت المدينة في أيام التشريق . والدافة ــ بتشديد الدال المهملة والفاء ــ القوافل

(١) الحديث الاول رواه ابن ابي شيبة بلفظ «لاجل» كما في مسلم الثبوت فعليه يجعل الحديث الاول للثاني على هذه الرواية والحديث الثاني للاول اهـ منه

السيارة من الدفيف وهو السير اللين (الخامس) كي واذن فانهما في مرتبة واحدة فمثال كي قوله تعالى (كي تقر عينها) وقوله تعالى (كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم) أي انما وجب تخميس الفيء لئلا يتداوله الاغنياء بينهم فلا يحصل للفقراء منهم شيء والدولة بالفتح والضم والفيء هو ما يأخذه المسلمون من الحربيين من غير حرب بخلاف الغنيمة . ومثال اذن قوله تعالى (اذن لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات) أى اذا ركنت اليهم لاذقناك عذابا مثل عذاب المشرك فيهما مضاعفا أى مثلي عذابه في الدنيا ومثلي عذابه فى الآخرة . والسبب فيه أن نعم الله علي الانبياء أكثر فكانت ذنوبهم أعظم ومثلهم نساؤهم قال تعالى (يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وكان ذلك على الله يسيرا) (فان قلت) ان كي تكون مصدرية والتعليل مستفاد من اللام المقدرة فكيف تعد من الصريح (قلت) ان ماذكرته فى السؤال مذهب كوفى واعتبارها من القاطع الصريح بناء على مذهب الاخفش فانها عنده فى جميع استعمالاتها حرف جر وانتصاب الفعل بعدها بأن مقدرة . أو على مذهب البصريين فانها عندهم إن تقدمها اللام فهي ناصبة لاغير وليس فيها معني التعليل . واذا جاء بعدها ان فهى للتعليل جارة لاغير . وفى غير هذين يحتمل أن تكون ناصبة بنفسها بمعنى التعليل وأن تكون جارة كاللام مضمراً بعدها أن (السادس) ذكر المفعول له فانه علة للفعل المعلل كقوله تعالى (وأنزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة) ونصبه علي المفعول له أحسن . وقد ذكر هذا السادس الزركشي فى البحر المحيط *

(تنبيه) لم يذكر صاحب المنهاج مما ذكرناه سوى كى ومن أجل ولأجل . والامام في المحصول ذكر منها من أجل ولعلة كذا ولسبب ولموجب ولمؤثر ولم يذكر كي . قال الزركشي : جعلها إمام الحرمين فى البرهان من الصريح وخالفه الرازى والأول أصوب . وأما اذن فلم يذكرها البيضاوى ولا الامام . وقال الاسنوى ذكرها ابن الحاجب . ونسب الزركشي اعتبارها من الصريح للشيخ أبى اسحق والغزالى وقال خلافا لامام الحرمين والغزالى *

(القسم الثانى) الظاهر وله الفاظ (الأول) اللام ظاهرة فمقدرة . فالمقدرة مثل (أن كان ذا مال وبنين) والظاهرة مثل قوله تعالى (كتاب أنزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور) وقوله تعالى (وينزل لكم من السماء ماء ليطهركم به) وقوله تعالي (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) وقوله تعالى (أقم الصلاة لدلوك الشمس) وبهذه الآية الأخيرة مثل الامام فى المحصول والبيضاوى فى المنهاج . واعترض علي التمثيل بها القاضي فقال : لا يصلح الدلوك علة فلم يقصد بها التعليل وإنما هى بمعنى عند فهى للتوقيت قال الزركشي فى البحر : وإنما قال ذلك لأن العلل الشرعية عنده لا بد فيها من المناسبة . وليس ميل الشمس من هذا القبيل ونظر الغزالى فى المستصفى فيما قاله القاضي وعبارته وهذا فيه نظر اذ الزوال والغروب لا يبعد أن ينصبه الشرع
علامة للوجوب ولا معنى لعلة الشرع الا العلامة المنصوبة . وقد قال الفقهاء . الاوقات أسباب ولذلك يتكرر الوجوب بتكررها ولا يبعد تسمية السبب علة اه وقد يقال. اذا كان القاضي يشترط فى العلل الشرعية المناسبة الظاهرة فنظر الغزالى لا يصيبه والله أعلم * ثم اعلم أن الامام الرازى اعترض على دلالة اللام على التعليل وظهورها فيه بوجوه (الاول) أنها تدخل على العلة فيقال . ثبت كذا لعلة كذا فلو كانت دالة علي التعليل لازم التكرار (الثاني) قوله تعالى (ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس) وبالاتفاق لا يجوز أن يكون ذلك غرضا قال ابن السبكى . فان الناس علي قولين منهم من لم يعلل أفعال الله بشيء أصلا ومنهم من يعللها بالمصالح . فاما تعليلها بالمضار والعقوبات فلم يقل به عاقل اه (الثالث) قول الشاعر

(له ملك ينادى كل يوم لدوا للموت وابنوا للخراب)

فان هذه اللام ليست للتعليل لان الموت والخراب ليس علة للولادة والبناء (الرابع) أنه يقال . أصلى لله تعالى . ولا يجوز أن تكون ذات الله غرضا . ثم أجاب عن هذه الاعتراضات كلها بأن أهل اللغة صرحوا بأن اللام للتعليل وقولهم حجة .

واذا

وإذا ثبت ذلك وجب القول بأنها مجاز فى هذه الصور اه ونحن نبين معانى اللام فى هذه الصور (أما) الصورة الاولى وهي قولهم لعلة كذا فاللام فيها للاختصاص أى هذا المعلول مختص بهذه العلة ثم فى كون الاختصاص معني مجازيا للام نظر فانه من جملة المعاني التى يذكرها النحاة للام وسيأتي التنبيه عليها (وأما) الصورة الثانية والصورة الثالثة وهما الآية والبيت الذى بعدها فاللام فيهما للعاقبة مجازا فان عاقبة الشيء مترتبة عليه فى الحصول كترتيب العلة الغائية علي معلولها (فان قلت) ان لام العاقبة انما تكون فى حق من يجهلها كقوله تعالي (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا) أو يعجز عن دفعها كقوله (له ملك) الخ البيت وأما من هو بكل شيء عليم فيستحيل في حقه معنى هذه اللام فكيف حمل عليها قوله تعالي (ولقد ذرأنا) الآية (قلت) لا نسلم أن لام العاقبة تنحصر فى هذين لانها لام الصيرورة ومدخولها ما آل اليه ما قبلها مع العلم به أو مع الجهل وبالنسبة اليه تعالى لا يكون الا مع العلم والله أعلم (وأما) الصورة الرابعة وهى قولهم أصلى لله فقال الاصفهانى ان ذلك محمول على عرض العبادة لله أو امتثال أمره (فان قلت) ان مقتضى ما أجاب به الامام عن هذه الاعتراضات أن اللام لو كانت حقيقة فى هذه المعانى لم يصح اعتبارها من النص الظاهر فى التعليل فما وجه كلامه ؟ (قلت) لعل وجهه أنها حينئذ تكون من قبيل المشترك وهو مجمل فلا تكون ظاهرة فى التعليل لكن بقي أن يقال : ان اللام تأتى لمعان كثيرة غير التعليل وغير ماذكر فى الاعتراض فان المذكور فى علم النحو أنها تأتى لمعان (منها) الملك نحو المال لزيد والاستحقاق نحو الحمد لله . والاختصاص نحو الجل للفرس . والتشريف كقوله عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله تعالى « الا الصيام فانه لى وأنا أجزى به » والذم مثل هذا للشيطان . والتعليل نحو اتجرت للربح وشربت للرى . ولبيان الصرف نحو قوله تعالى (انما الصدقات للفقراء)وغير ذلك فهل هي فى جميع هذه المعاني ماعدا التعليل مجاز . أظن أن ذلك بعيد . فالتحقيق كما علمت أن كونها ظاهرة فى التعليل لا يتوقف علي أنها حقيقة فيه مجاز فى غيره بل تكون ظاهرة فى التعليل مع كونها مشتركة بينه وبين غيره غايته أنه لا بد لها من قرينة صارفة لها عن المعانى

الاخرى فلا يقال . ان المشترك من قبيل المجمل فكيف تكون ظاهرة فى التعليل فى هذه الحالة والله أعلم *

(الثانى) الباء . قال ابن مالك . وضابط باء التعليل أن يصلح فى موضعها اللام نحو (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم) أى منعناهم منها لظلمهم ونحو قوله تعالي (فبما رحمة من الله لنت لهم) أى بسبب الرحمة لنت لهم . قال الامام فى المحصول . واعلم أن أصل الباء للالصاق ولكن العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل فيها معنى الالصاق فحسن استعمالها فيه مجازا اه قال الهندى . وهذا مخالف لما ذكره غيره وأشعر به كلامه من أن دلالة اللام والباء ظاهرة فى التعليل من غير فرق (قلت) لم يذكر سيبويه للباء سوى معنى الالصاق فكلام الامام فى محله ولا يخالف ما أشعر به كلامه من أنها ظاهرة فى التعليل كاللام كما سيأتي تحقيقه . وقال الاسنوى . هذا الكلام أى كلام الامام صريح فى أنها لاتحمل عند الاطلاق على التعليل فلا تكون ظاهرة فيه وهذا هو الصواب . وفيه نظر لانه اذا لم تكن الباء من قسم الظاهر ــ ومن المعلوم أنها ليست من قسم القاطع ولا من الايماء ــ فمن أي قسم تكون حينئذ ؟ ثم إن مقتضى كلامه أن اللفظ لايكون ظاهرا فى التعليل الا إذا كان بحيث إذا أطلق ينصرف اليه . وهذا كما أنه يخرج المستعمل فى التعليل مجازا يخرج عنه المشترك بين التعليل وغيره . فالتحقيق كما علمت مرارا أن كون اللفظ مشتركا بين التعليل وغيره أو مستعملا فى التعليل على سبيل المجاز لاينافى أنه من النص الظاهر فى التعليل غايته أنه يحتاج الى قرينة تصرف اللفظ عن إرادة غير التعليل منه (فان قلت) ماالفرق بينه وبين الايماء الآتي فانهم عرفوه بانه مايدل علي علية وصف لحكم بواسطة قرينة من القرائن (قلت) الفرق بينهما كما تقدم وسياتى أن التعليل فى الايماء لازم لمدلول اللفظ لزوما عرفيا من غير أن يستعمل اللفظ فيه مجازا . وأما ماهنا فاللفظ مستعمل فى التعليل أعم من أن يكون ذلك على سبيل الحقيقة أو المجاز والله أعلم *

(الثالث) ان بكسر الهمزة وتشديد النون ــ كقوله صلى الله عليه وسلم فى

حق المحرم الذى وقصته ناقته « لاتقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيامة ملبيا » رواه البخارى ومسلم بلفظ فانه يبعث ولا يرد على التمثيل بهذا الحديث للنص الظاهر ماسيأتى من أنهم مثلوا به للنوع الاول من أنواع الايماء لان للمثال جهتين جهة تدل على التعليل بالنص وهي (إن) وجهة تدل على التعليل بالايماء وهى ترتيب الحكم على الوصف بالفاء قال التبريزى فى التنقيح والحق أن إن لتأكيد مضمون الجملة والاشعار لها بالتعليل ولهذا يحسن استعمالها ابتداء من غير سبق حكم . كذا فى الاسنوى وعبارة التبريزى كما فى القرافى والحق انها لتحقيق الفعل وليس لها فى التعليل حظ ولهذا يحسن استعمالها ابتداء من غير سابقة حكم والتعليل فى الحديث مفهوم من قرينة سياق الكلام اه ومراده بالحديث كما يدل عليه سابق كلامه قوله صلى الله عليه وسلم « انها من الطوافين عليكم » وقد استبعد القرافى كلام التبريزى وقال ان السابق على الفهم من قوله تعالى (وقل لعبادى يقولوا التى هى أحسن ان الشيطان ينزغ بينهم) التعليل . ويؤيد ماقاله التبريزى من أنها ليست للتعليل ماقاله السيد الشريف فى آخر الفن الاول من شرح المفتاح ان إن لادلالة لها على السببية الاعندقوم من الاصوليين. يقال اشتبه عليهم المكسورة الدالة على التحقيق بالمفتوحة المقدرة باللام الدال على التعليل اه ويؤيده أيضا مانقله الزركشى فى البحر عن الكمال ابن الانبارى من نحاة المتأخرين انه أنكر كونها للتعليل ونقل اجماع النحاة على انها لاترد للتعليل وقال وهي فى قوله انها من الطوافين عليكم للتاكيد لان علة طهارة سؤرها هي الطواف ولو قدرنا مجىء قوله هى من الطوافين بغير ان لافاد التعليل فلو كانت ان للتعليل لعدمت العلة بعدمها ولا يمكن ان يكون التقدير لانها والا لوجب فتحها ولاستفيد التعليل من اللام . وقد تابع ابن الانبارى جماعة من الحنابلة منهم الفخر اسماعيل البغدادى فى كتابه المسمى نخبة الناظرين وأبو محمد يوسف الجوزى فى كتابه الايضاح فى الجدل .

ويؤيد كونها للتعليل مانقله الزركشي فى البحر من ان أبا الفتح ابن جنى صرح بمجيئها للتعليل قال وكفي بابن جني حجة فى ذلك . ويؤيده أيضا مانقله السعد فى

التلويح من ان الشيخ عبد القاهر ذكر انها فى مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء وتغنى غناها اه ولعل المراد من قوله فى هذه المواضع أن تقع بعد جملة كما يؤخذ من مسلم الثبوت وشرحه . ويؤيد كونها للتعليل أيضا ماقاله القاضي نجم الدين المقدسى فى فصوله من ان الا كثرين على اثبات مجيئها للتعليل والله أعلم . (الرابع) اذ ـ ذكره ابن مالك نحو قوله تعالي (واذا اعتزلتموهم ومايعبدون إلا الله فأووا الي الكهف) وقوله تعالى واذ لم يهتدوا فسيقولون هذا افك قديم وقوله تعالى و ان ينفعكم اليوم اذ ظلمتم وقد أشار اليه سيبويه ونازعه ابن حبان . (الخامس) حتى أثبته ابن مالك أيضا نحو قوله تعالى(ولنبلونكم حتي نعلم المجاهدين منكم) (السادس) لعل ـ علي راى الكوفيين من النحاة فانهم قالوا انها فى كلام الله تعالى للتعليل المحض مجردة من معنى الترجى لاستحالته عليه تعالى (السابع) بيد ـ كقوله صلى الله عليه وسلم «أنا أفصح من نطق بالضاد بيد انى من قريش» أى الذين هم أفصح من نطق بها وأنا أفصحهم (الثامن) على ـ كقوله تعالى ولتكبروا الله على ماهداكم (التاسع) فى ـ كقوله تعالى (لمسكم فيما أفضتم فيه) أى لاجل ما أفضتم (العاشر) من بكسر الميم كقوله تعالى يجعلون أصابعهم فى آذانهم من الصواعق * أى لاجلها قال الزركشى فى البحر المحيط وزعم صاحب التنقيح ان منها لاجرم بعد الوصف كقوله تعالى لاجرم ان لهم النار وجميع أدوات الشرط والجزاء كقوله تعالى (وان كنتم جنبا فاطهروا) (ومن كان منكم مريضا أو علي سفر فعدة من أيام أخر) وكقوله صلى الله عليه وسلم «من أحيا أرضا ميتة فهى له» ومن أدوات الشرط اذا نحو قوله تعالي (وإذا قمتم الي الصلاة فاغسلوا)(١) قال القرافى فى شرح المحصول · ما معناه إن افادة ادوات الشرط والجزاء للتعليل يرجع الي قاعدة تقدمت فى الاستثناء والشرط وهى أن التعاليق اللغوية أسباب بخلاف الشروط العقلية والشرعية والعادية ـ والسبب علة * واعلم أني لم أترك مما قيل انه يدل علي التعليل من الحروف والاسماء سوى الفاء لانها ستأتي فى الايماء . وسنتكلم إن شاء الله تعالى على وجه الخلاف فى اعتبارها من النص أو الايماء والله اعلم * (تتمة) المسكوت عنه بالعلة المنصوصة · المشهور انه قياس وحكي الزركشى فى البحر

(١) سيأتي أن في مثل ماذكر ايماء أيضا بالترتيب بالفاء اه منه

عن ابن فورك أنه ليس بقياس وانما هو استمساك بنص لفظ الشارع * هذا تمام القول فى المسلك الأول وسنشرع فى المسلك الثانى وهو الايماء والله الموفق *

الطريق الثاني من الطرق الدالة على العلية الايماء

الإيماء معناه فى اللغة التنبيه والاشارة . وفى الاصطلاح عرف بتعريفين الاول لابن الحاجب وهو اقتران وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً (فقوله) اقتران على تقدير مضاف أى ذو اقتران لأن الايماء وصف المومى والاقتران وصف المقترن وهو الوصف . وقيل لاحاجة الى هذا التقدير لأن هذا معنى اصطلاحى للايماء والصواب أن هذا ضابط لما يتحقق فيه الايماء لاتعريف ولذلك صدره العضد بلفظ (كل) * والاقتران مايترتب على جعل الوصف مقارناً للحكم سواء كان من الشارع او من الراوى كما سيأتى . والمراد بالوصف اللفظ المقيد لغيره ولو بلفظ الشرط او الغاية أو الاستثناء كما سيأتي فى الانواع . ثم الظاهر أن المراد بالحكم هو الحكم الشرعي بدليل قوله : لولم يكن للتعليل أى لكونه علة وحينئذ يكون الاقتران بين ذات الوصف ودال الحكم . وإن اردنا بالوصف المعنى يكون الاقتران بين الدالين . على ان الاقتران بين الدالين من حيث انهما دالان يلزمه الاقتران بين المدلولين من حيث إنهما مدلولان * وانما نسب الاقتران الى الوصف مع أن الاقتران من الجانبين لان الحكم هو الاصل المقصود . والوصف إنما جيء به وقرن بهذا الحكم ليكون معرفا له وعلامة على مواقعه واحترز به عن اقتران غير الوصف بالحكم كذات اقترنت بالحكم مثل أعط زيداً * ثم إن المراد من الوصف والحكم أعم من أن يكونا مذكورين أو مقدرين او احدهما مذكوراً والآخر مقدراً . فمثال المذكورين اكرم العالم وقوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا) وقوله صلى الله عليه وسلم «لايقضي القاضي وهو غضبان» ومثال المقدرين قوله تعالي (ولا تقربوهن حتى يطهرن) أى فان طهرن فلا منع من قربانهن . ومثال ماإذا كان الوصف مذكوراً والحكم مقدرا قوله صلى الله عليه وسلم « ثمرة طيبة وماء طهور» أى اذن فالماء باق علي طهوريته . ومثال ماإذا كان الحكم مذكورا والوصف مقدرا

أعتق رقبة » فان التقدير واقعت فاعتق . ومثله أيضا ماسيأتى فى النوع الخامس من قوله تعالى (وذروا البيع) فان الحكم مذكور والوصف وهو تفويت الواجب مقدر بل المراد على ماسنفصله ما يشمل مالو كان الوصف منصوصا والحكم مستنبطا أو العكس على الخلاف الآتي (وقوله) لولم يكن للتعليل الخ فى محل رفع صفة للوصف واسم يكن عائد على الوصف بقرينة قوله للتعليل لان الظاهر أن المراد من قوله للتعليل ان يكون علة للحكم واسم كان عائد على الاقتران بقرينة الاخبار عنه بقوله بعيدا لان البعد انما يتصف به الفعل بالمعنى المصدرى او الحاصل بالمصدر (وقوله) لكان بعيدا أى من الشارع لا يليق بفصاحته واتيانه الالفاظ فى مواضعها. وإنما أتى بهذا القيد ليعلم وجه دلالة الايماء على العلية كما سيأتى توضيحه فاذا ذكر الوصف لفائدة خاصة لا يكون الاقتران المذكور ايماء للعلية (وقوله) لولم يكن هو أو نظيره للتعليل أى لو لم يكن هو لتعليل الحكم او نظيره لتعليل نظير الحكم وذلك حيث يشار بالوصف والحكم الى نظيريهما فالاول أمثلته ظاهرة وكثيرة (وأما) الثانى وهو النظير فمثاله حديث الصحيحين « ان امرأة قالت يارسول الله إن أمى ماتت وعليها صوم نذر أفأصوم عنها فقال أرأيت لو كان على أمك دين فقضيته أكان ذلك يؤدى عنها قالت نعم قال فصومي عن أمك » أى فانه يؤدى عنها * سألته عن دين الله على الميت وجواز قضائه عنه فذكر لها دين الادمى عليه وقررها علي جواز قضائه عنه وهما نظيران فلو لم يكن جواز القضاء فيهما لعلية الدين له لكان بعيدا * كذا فى شرح المحلى علي جمع الجوامع وقد مثلوا للنظير ايضا بحديث عمر رضى الله عنه فى قبلة الصائم الآتي فى النوع الثالث (فان قلت) لانسلم انه ذكر لها دين الآدمى وقررها علي جواز قضائه لينبه على أن نظيره وهو دين الله علة لجواز قضائه أيضا بل انما ذكره لينبه على أن القدر المشترك بينهما وهو مطلق الدينية هو العلة دون خصوص دين الله ودين الآدمى بل هما الاصل والفرع ولذلك يسمون مثل هذا بالتنبيه على أصل القياس فانه مشتمل علي الاركان الاربعة ـ المقيس ـ وهو دين الله والمقيس عليه وهو دين الآدمى ـ والعلة الجامعة ـ وهى مطلق الدينية ـ والحكم ـ وهو جواز القضاء وسيأتي تقرير مثل هذا الكلام فى حديث عمر (قلت) العلة فى

بادئ الرأي هو النظير وهو خصوص دين الله وبعد تنقيح المناط يعلم ان العلة هي مطلق الدينية اويقال: ان دين الله علة لجواز القضاء من حيث انه مطلق دين كما ان دين الآدمي كذلك فيؤل الامر إلى أن مطلق الدين هوالعلة والله أعلم *

ثم اعلم أن الوصف والحكم إن كانا منصوصين فايماء باتفاق . وان كانا مستنبطين فليس إيماء باتفاق . وإذا كان الوصف منصوصا والحكم مستنبطا أو العكس ففيه خلاف على ثلاثة مذاهب قيل ليس بايماء في الصورتين لان القران بين الوصف والحكم إنما يتحقق بالذكر ولو تقديرا فلا يتحقق إذا كان احدهما مستنبطا وقيل ايماء في الصورتين تنزيلا للمستنبط منزلة الملفوظ وقيل إذا كان الوصف منصوصا والحكم مستنبطا فايماء بخلاف العكس وهوما إذا كان الحكم منصوصا والوصف مستنبطا فليس بايماء . فمثال ما إذا كان الوصف منصوصا والحكم مستنبطا قوله تعالي (وأحل الله البيع) فان الوصف وهو حل البيع منصوص . والحكم وهو الصحة مستنبط من الحل . ووجه الاستنباط أنه لو لم يصح لم يكن مفيدا لغايته وإذا لم يكن مفيدا لغايته كان عبثا وهو قبيح والقبيح حرام فلم يكن حلالا فيلزم من كونه حلالا أن يكون صحيحا بالضرورة . ومثال العكس اكثر العلل المستنبطة نحو قوله صلى الله عليه وسلم « حرمت الخمر » الحديث رواه ابو حنيفة وغيره كما في شرح التحرير فالحكم مذكور وهوالتحريم. والوصف وهو الاسكار مستنبط منه * ثم الفرق بين الصورتين أن الوصف يستلزم الحكم فيظهر إعتباره مقارناله فيتحقق الايماء . بخلاف الثاني لجواز كون الوصف أعم أي لجواز كون الوصف الذى يلزمه الحكم أعم مما عينه المستنبط وحينئذ لايكون في الحكم دلالة علي خصوص ماعينه حتى يكون فيه إيماء اليه فاذا قيل لاتبيعوا البر بالبر يحتمل الاقتيات او الادخار أو الطعم ولا تعين لواحد حتى يقع عليه الاختيار . وخلاصة الفرق أن الوصف ملزوم والحكم لازم وإثبات الملزوم يستلزم اثبات اللازم بخلاف اثبات اللازم فلا يستلزم اثبات ملزوم معين اذ اللازم الاعم كما يلزم هذا يلزم غيره فتامل حتى لاتتوهم التضارب في العبارة السابقة حيث اعتبرنا العموم اولا في جانب الوصف وثانيا في جانب الحكم فان الكل صحيح مع مراعاة توجيه عموم الوصف الا ان الانسب التعليل بعموم الوصف

لا الحكم لان عدم الاقتران أعاجاء من تخلف الوصف (فان قلت) ان استلزام الوصف للحكم فرع كونه علة وهو انما يظهر بعد تحقق الايماء (قلت) متى صح استنباط الحكم من الوصف كما هو الفرض ثبت أن الوصف علة مستلزم للحكم قبل اعتبار الايماء غايته أنه بعد الاستنباط واعتبار الايماء يظهر أن للعلة طريقا آخر وهو الايماء (فان قلت) ما فائدة الخلاف في الصورة الثانية ـ وهي ما إذا كان الحكم منصوصا والوصف مستنبطا ـ هل هي ايماء اولا مع ان العلة قد عرفت بعد الاستنباط فلا فائدة في كونه ايماء أو غير إيماء (قلت) فيه فائدة وهي تقديم تلك العلة المومي اليها على المستنبطة بلا إيماء . كذا قالوا وفيه نظر إذ لا توجد علي هذا علة مستنبطة مع النص على الحكم إلا وفيها إيماء قال الزركشي في شرح جمع الجوامع . ادعي بعضهم الاتفاق على أن الثاني ليس بايماء ومال اليه الهندى وقال : الخلاف فيه بعيد نقلا ومعني لانه يقتضى أن تكون العلة والايماء متلازمين لا ينفك أحدهما عن الآخر اه فعبارته صريحة فيما قلناه والله أعلم *

(فان قلت) هل يمكنك أن تذكر عبارة صحيحة لتعريف الايماء السابق على القول بأن الصورتين إيماء (قلت) نعم بأن تقول : اقتران وصف منصوص بحكم منصوص أو مستنبط أو اقتران وصف مستنبط بحكم منصوص الخ هذا ما يتعلق بشرح هذا التعريف (فان قلت) مقتضى جعل الايماء من الطرق الدالة على العلية أن تكون العلية مدلولا والايماء دالا مع انهم صرحوا بأن المدلول عليه بالايماء لازم لمدلول اللفظ وانه يدل عليه دلالة التزامية وان اللزوم عرفي ـ ووجهه أنه لو لم يكن للتعليل لكان عبثا ـ وان الفرق بين النص والايماء أن الاول دال على التعليل بالوضع على مافيه مما مر والثاني بالالتزام فما التوفيق بين الكلامين (قلت) إن الجواب على هذا السؤال يحتاج إلى تمهيد وهو أنهم قرروا في مبحث الالفاظ ان في المنطوق والمفهوم مذهبين (أحدهما) مذهب ابن الحاجب وهو انهما من أوصاف الدلالة وان المنطوق عنده قسمان صريح وغير صريح وغير الصريح دلالة الاقتضاء ودلالة الاشارة ودلالة الايماء (ثانيهما) ماجرى عليه ابن السبكي وهو أن المنطوق والمفهوم من أوصاف المدلول وان مدلول الدلالات الثلاث التي سماها ابن الحاجب منطوقا غير صريح هو عنده

من

من توابع المنطوق . وقرروا ايضـا ان الدلالة على المنطوق مطابقية أو تضمينة والدلالة على تابعـه التزامية (وأما) الدلالة على المفهوم فدلالة انتقالية خارجة عن الدلالات الثلاث كما تقدم التنبيه على ذلك فى مواضع * هـذا خلاصة ما قرروه فى غير هذا الموضع فيؤخذ منه ان المدلول بدلالة الايماء مدلول للفظ دلالة التزامية وان الايماء وان كان بحسب الاصـل وصف المومى إلا ان المراد منه هنا وصف النص أى الـكلام الصادر من الشارع . وإيماؤه دلالته على العلية وذلك إذا كان النص بحالة خاصة ويؤيد ذلك ما قاله الآمدى فى الاحكام فى هذا الموضوع وعبارته : الثاني ما يدل على العلية بالتنبيه والايماء وذلك بأن يكون التعليل لازما من مدلول اللفظ وضعا لا ان يكون اللفظ دالا بوضعه اهـ كما انه يؤيده اعتبار ابن الحاجب الايماء قسما من النص الذى هو اقعد من اعتبار غيره قسيما له * إذا علمت هـذا ظهر لك ان ما صرحوا به من أن الدال على التعليل هو اللفظ وانه يدل عليه التزاما صحيح بل هو المعقول ولعلهم نسبوا الدلالة إلى نفس الايماء فاعتبروه طريقا من الطرق الدالة على العلية لأن اللفظ انما دل على التعليل بواسطته أى بواسطة كونه على حالة خاصة تشعر بالتعليل كما تقدم وجهه . على أنهم أطلقوا الايماء على نفس اللفظ كما سيأتي فى التعريف الثاني على بعض الاحتمالات فتأمل والله أعلم *

التعريف الثاني ما يدل على علية وصف بقرينة من القرائن (فقوله) ما يحتمل أن تكون واقعة على اللفظ ويحتمل أن تكون واقعـة على المعنى وكلاهما مشكل (أما) الاول فلأن التعريف عليـه يكون غير مانع لأنه يشمل بعض أفراد النص فانك قد علمت أن من النص ما هو مشترك بين التعليل وغيره وان دلالته على التعليل تحتاج إلى قرينة بل منه المستعمل فى التعليل مجازاً ويحتاج إلى قرينة أيضا (فان) أجيب بأن الاول مستعمل فى التعليل بخلاف هذا فانه لازم للمدلول ويدل عليه اللفظ من غير استعمال فيه (قلنا) لا دليل فى هذا التعريف على عدم الاستعمال فى التعليل اللهم إلا أن يقال ان القرينة هناك لمنع إرادة غير التعليل وهنا للدلالة على نفس التعليل* يشعر بهـذا قولهم فى هذا التعريف ما يدل على العلية بقرينة فتأمل (وأما الثانى) وهو إيقاع ما على المعنى ففيه ان الدلالة من أوصاف اللفظ لا من أوصاف المعني

ثم يقال ما هو هذا المعنى (فان) أجيب بأنه الاقتران (قلنا) لا دليل عليه ولولا ذكر التعريف الاول لما خطر على البال . على انك علمت أن الدال على العلية هو اللفظ فالاقرب هو احتمال الاول ويكون هـذا التعريف بالنظر الى الدال على الحقيقة والتعريف الاول بالنظر إلى جهة الدلالة والله أعلم * (وقوله) بقرينة احترز به عن النص فانه يدل بالوضـع أو الاستعمال والقرينة هناك فى بعض المواضع لمنع ارادة غير التعليل كما سبق والمراد بالقرينة سياق التركيب حيث ذكر الوصف مع الحكم من غير أن يقصـد به فائدة خاصة فلابد أن يكون للتعليل وإلا كان عبثا كما سبق في التعريف الاول * هذا وقد اشتهر على السنة كثير من أفاضل هذا العصر ان مراد من عرف بهذا التعريف بالقرينة أعم من أن تكون لفظية كالفاء أو معنوية كالسياق السابق وبذلك يكون التعريف الثانى أعم من الاول وفيه نظر من وجهين (الاول) انه يلزم أن يكون التعريف الاول غير جامع بالنسبة لمثل المصنف الذى جعل الترتيب بالفاء من قبيل الايماء فانه لا يشمله (الثانى) ان التعريف الثانى بهـذا الشمول لا يصح عند من جعل الترتيب بالفاء من النص مع أننا نرى الاصوليين يعرفون بكل منهما بقطع النظر عن اعتبار الترتيب بالفاء من النص أو الايماء فصاحب مسـلم الثبوت عرف بالثاني واعتبر الفاء من النص فالتحقيق أن اعتبار الترتيب بالفاء من الايماء أو من النص انما هو لمدرك خاص سنقرره فيما بعد ولا يترتب عليه تغيير حقيقة الايماء فحقيقته واحدة والتعريفان المذكوران يتصادقان على شيء واحد غير ان الاول لاحظ جهة الدلالة فضبط الايماء بها (والثاني) لاحظ الدال الحقيقي وهو اللفظ فعرف به كما سبقت الاشارة اليه فان (قلت) قررت فيما سبق أن الايماء من اوصاف الدلالة فكيف يصح حمل اللفظ عليه (قلت) ان الحمل فيه تسامح كما سبق فى حمل الاقتران عليه فتدبر والله أعلم *

هذا تمام القول فى شرح حقيقة الايماء وسنشرع فى بيان أنواعه فنقول *

أنواع الايماء

اعلم ان الاصوليين يختلفون فى عدد هذه الأنواع فبعضهم يدمج نوعا فى آخر وبعضهم يقتصر على بعضها والضابط الجامع فيها ان كل ما يتحقق فيه الاقتران السابق فهو من قبيل الايماء • والتنويع انما جاء من الحالات التي يكون عليها هذا الاقتران وهو اعتبارى فبعضهم يعتبر عدة حالات متقاربة نوعا واحدا وبعضهم يعتبرها انواعا وهكذا * ونحن نسلك مسلك صاحب المنهاج فنذكر الانواع كما ذكرها ثم ننبه بعد ذلك على مخالفة غيره له وعلى الزيادات التي لم يذكرها فنقول(النوع الاول) ترتيب الحكم على الوصف بالفاء وتدخل على الثاني منهما سواء كان هو الوصف أو الحكم ويكون ذلك فى كلام الشارع أو كلام الراوي فالاقسام أربعة والمراد بترتيب الحكم على الوصف مجرد ربط الحكم بالوصف ليشمل جميع الاقسام وخلاصته أن يذكر وصف وحكم وتدخل الفاء على الثاني منهما . فالأول ان تدخل على الوصف فى كلام الشارع كقوله ﷺ في المحرم الذى وقصته ناقته «لا تقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيامة ملبيا» رواه البخارى ومسلم فالوصف بعثه يوم القيامة ملبيا والحكم حرمة امساسه الطيب (والثانى) أن أن تدخل على الحكم فى كلام الشارع كقوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) فالوصف السرقة والحكم وجوب القطع ومثل قوله تعالى (إذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) وقوله ﷺ «من أحيا أرضا ميتة فهى له» وقوله ﷺ «ملكت نفسك فاختارى» (واعلم) أن التمثيل بآية السرقة مبني على أن السارق مبتدا وجملة فاقطعوا خبر وأن الفاء للترتيب وهو خلاف مذهب سيبويه لانه جرى على أن السارق مبتدا وخبره محذوف على تقدير مضاف والتقدير مما يتلي عليكم حكم السارق والسارقة وقوله فاقطعوا جملة مستأنفة لبيان الحكم والجملة الاولى كالترجمة سيقت للتشوف الى مابعدها والذي حمل سيبويه على ذلك انه لو كان قوله فاقطعوا مرتبا على ما قبله لترجح نصب السارق لان الفعل طلبي كما هو مقرر

فى علم النحو ولكنه رأى الكافة مطبقة على الرفع فحمل الآية على ما سبق *
(الثالث) أن تدخل على الحكم فى كلام الراوى مثل ـ زنى ماعز فرجم ـ كذا يمثل به فى كتب الاصول وهو مروى بالمعنى وأصل قصة ماعز فى الصحيحين ولكن المقصود هذا اللفظ وهو لم يرد كما قال الزركشي وقال العراقى لا نعرف أصلا لهذا اللفظ فالاولى أن يمثل بما رواه الترمذى وأبو داود والنسائي عن عمران بن حصين «ان النبي ﷺ سها فسجد» قال الترمذى حديث غريب وصححه الحاكم علي شرطهما (وأما) الرابع وهو دخولها على الوصف فى كلام الراوي فقال الاسنوى لم يظفروا له بمثال ومقتضاه انه يمكن حصوله لكنه لم يحصل أو لم يعرف * وفى المحلي على جمع الجوامع مايقتضي عدم امكانه * وعلله العلامة الشربيني بأن الراوى من حيث انه راو يريد حكاية ماوقع فلابد أن يحكيه على ترتيبه ثم السامع ينتقل منه الى فهم التعليل(١) وليس هو كالشارع حتى يؤخر ما كان مقدما فى الوجود بناء على فهم السامع التعليل (فان قلت) حكاية مافى الخارج تحصل مع التأخير لان تقدم العلة لازم (قلت) وضع الفاء انما هو ترتب مدخولها وهو الذى ساق الراوى له كلامه لا التعليل اللازم له التقدم اه‍ (ولا يقال) انه يمكن أن يقول الراوى ـ رجم لأنه زنى ـ (لأنا) نقول ان الكلام فى تأخر الوصف بالفاء التي تفيد ترتب مدخولها (فان قلت) ماالفرق بين الشارع والراوى مع أن الفاء انما هى لترتب مدخولها فان كان مجرد ملاحظة أن العلة قد تتأخر فى الخارج سوغ دخول الفاء على الوصف فى كلام الشارع كما سيأتى فلم لا يسوغه فى كلام الراوى أيضا (قلت) الفرق أن الراوى غير مشرع فليست وظيفته تشريع الحكم مع قصد بيان علته فليس له أن

---

(١) عبارة الشربينى محرفة فى النسخ المطبوعة إذ لم يذكر فيها لفظ (وليس هو) وقد أصلحتها بالرأي أخذا من سياق الكلام وقد اطلعت الآن على تصحيح لعبارة الشيخ منقول عن نسخته الخطية ونصها . وليس مراده أن يعلل أي ينشيء التعليل كالشارع الخ وبذلك يظهر ما قلناه من الفرق بين الشارع والراوى المذكور بعد اه‍ منه *

يقول من نفسه ارجموا فلانا فانه زان على أن يكون كلامه هـذا هو الاول والآخر فى بيان علة هذا الحكم وإنما وظيفته حكاية الحالة الواقعة على ما هى عليه ومنها يفهم التعليل فلو قال : رجم فزنى . لايكون الكلام صدقا مطابقا لما وقع لان مفهوم هذا الكلام ان الرجم وقع أولا ثم ترتب عليه الزنا والواقع بالعكس فتدبر فانه دقيق (فان قلت) لا نسلم عدم الامكان بل يجوز أن يصدر من الراوى عقلا وان لم يكن مطابقا للواقع (قلت) المقصود أن يصدر ذلك من الراوى على أن يكون معتبرا معتدا به دالا على العلية وذلك مستحيل عقلا كما بيناه والله أعلم بالصواب *

ثم اعلم أنهم قالوا ان الفاء انما دخلت على الوصف تارة وعلى الحكم تارة أخرى لان الباعث مقدم عقلا متأخر خارجا فدخلت على الوصف لتأخره خارجا وعلى الحكم لتأخره عقلا أى تصورا والعقل يعين الحكم من الوصف * كذا فى مسلم الثبوت (وقوله) والعقل إلخ أى فلا يقال إن مثل هذا التجويز يؤدى الى الاشتباه ثم فيما قاله نظر فان الباعث ليس متأخرا فى الخارج دائما بل قد يكون متقدما فى الوجود كما هو متقدم فى العقل مثل قعدت عن الحرب جبنا وقد يكون متأخرا فى الوجود مثل « فانه يبعث يوم القيامة ملبيا » وعبارة العلامة الشربينى هكذا : إنما كانت فى كلام الشارع داخلة على الحكم وعلى الوصف لان الفاء فيه للترتيب كما علمت والباعث مقدم فى العقل والوجود كما فى قعدت عن الحرب جبنا وقد يكون متأخرا فى الخارج فجوز ملاحظة الامرين دخول الفاء على كل منهما اه (وقوله) مقدم فى العقل والوجود أي مقدم فى العقل دائما وقد يكون مقدما فى الوجود بدليل آخر كلامه * وبعد ففى هذا المقام بحثان (الاول) أن هذا الكلام إنما يصح على القول بان العلة باعث . وقد تقدم أن هذا القول على حقيقته لا ينطبق إلا على مذهب المعتزلة (اللهم) الا أن يقال إن ذلك إنما هو بالنظر للظاهر ولتخاطبنا وارتباط الاسباب والمسببات بالنسبة الينا وإن كان عند التحقيق ليس لله باعث على الحقيقة كما سبق تفصيله فتأمل وحرر (الثانى) اذا كانت العلة

متقدمة فى التصور دائما وقد تكون متقدمة في الوجود أيضا فهل فى هذه الحالة يجوز تاخرها ودخول الفاء عليها ؟ واذا كان كذلك فما وجهه ؟ (والجواب) أن الظاهر انه يجوز ذلك(١) بان يقال: اقطعوه فانه سارق ويؤيده مامثل به ابن السبكى فى موضع من قوله :اكرموا هؤلاء فانهم طوال . ولعل وجهه ملاحظة ان العلة وان تقدمت فى الوجود فلها غاية وحكمة متاخرة فى الوجود والله اعلم بالصواب * وههنا أمور (الاول) قال ابن السبكى الوارد فى كلام الله تعالي أو كلام رسوله صلى الله عليه وسلم أقوى دلالة على العلية من الوارد فى كلام الراوى لتطرق احتمال الخطا اليه دون الله ورسوله . وجعل الآمدى الوارد فى كلام الله أقوى من الوارد فى كلام رسوله . والحق مساواتهما لعدم احتمال تطرق الخطأ . قاله الهندى وهو صحيح وما كان من كلام الراوى الفقيه أقوى مما هو من كلام من ليس بفقيه اه (وقوله) والحق مساواتهما هذا مسلم اذا ثبت قطعا انه من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم بان كان متواترا كالقرءان والا فلا لجواز الخطا على الراوى عنه أو الكذب عليه (اللهم) الا أن يكون مراده بالمساواة من حيث صدوره من النبى صلى الله عليه وسلم بقطع النظر عن طريق اثباته فالمساواة مسلمة (وقوله) أقوى من كلام من ليس بفقيه يقتضى انه لايشترط فى الراوى أن يكون فقيها أى مجتهدا وهو كذلك بشرط أن يكون عربيا يفهم مدلولات الالفاظ ولا يخفى عليه أن ترتب الحكم علي الوصف يشعر بالعلية (فان قلت) كيف يعتمد قول الراوى هنا مع جواز أن يكون ترتيبه الحكم على الوصف لفهمه أو ظنه ما ليس بعلة علة . وقد قال الجهور لايعتمد قوله (هذا منسوخ) ولا عمله بخلاف مارواه لاحتمال ذلك ولا قوله أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عند بعض الاصوليين (قلت) قد علمت ان الراوى يشترط فيه أن يكون عربيا يفهم مدلولات الالفاظ ولا يخفى ان مثله يبعد ان يظن ماليس بعلة علة. وحينئذ يعتمد قوله فيما يرجع الى فهم مدلولات الالفاظ ولذلك اجازوا الرواية بالمعنى (واما) عدم العمل بقوله هذا منسوخ فلان فيه رفع

(١) ظاهر عبارة مسلم الثبوت السابقة انه لايجوز وان دخولها على الوصف انما هو فى المتأخر خارجا فقط والمدار على الواقع اه منه

دليل ثابت بقول يجوز ان يقوله عن اجتهاد لا نراه بخلاف ما نحن فيه . ومثل ذلك يقال في الاخذ بما رآه دون مارواه (واما) قوله امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا فالاكثرون على اعتماده والعمل به ومن لم يعتمده مستنده احتمال ان الحكم غير دائم وظنه دائما اومختصا بواحد وظن عدم اختصاصه لامن جهة ظنه ماليس بأمر أمرا فان ذلك بعيد من العربى * كذا يؤخذ من ابن السبكي والله اعلم * (الامر الثاني) قال الامام فى المحصول يشبه : ان يكون تقدم العلة على الحكم أقوى فى الاشعار بالعلية من الثانى لان اشعار العلة بالمعلول أقوى من اشعار المعلول بالعلة لان الطرد واجب فى العلل دون العكس اه وقد استصعب القرافى فى شرح المحصول تقرير هذا الموضوع فقال مامعناه مع زيادات تناسبه : ان تقريره من المشكلات وذلك لان هذه الصيغة وهي الترتيب بالفاء تدل على التعليل تقدمت العلة نحو (والسارق والسارقة فاقطعوا) أو تاخرت نحو «لاتقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيمة ملبيا» على حد سواء والترجيح بينهما مشكل. نعم يمكن الترجيح ويسهل اذا نظر الى العلة مع المعلول فى ذاتهما بان يقال ذات العلة أدل علي المعلول من المعلول على العلة لان العلة تقتضي عين المعلول بخلاف المعلول فلا يقتضى عين العلة فاللمس مثلا يقتضى عين وجوب الوضوء ووجوب الوضوء لايقتضى عين اللمس فمن هذا الوجه يحسن الترجيح . لكن الكلام ههنا ليس فى هذا وانما الكلام فى جملتين كل منهما مشتملة علي العلة والمعلول مع الربط بينهما بالفاء هل بينهما تفاوت فى الدلالة علي العلة أولا ؟ لا شك ان الحكم بالتفاوت عسر * ثم أخذ رضى الله عنه يحاول فى ابداء فرق بين الصورتين فقال ما خلاصة المهم منه : اذا لم ينطق بالعلة أولا كانت معدومة فى أول الكلام فيشعر السامع أن هذا المعلول الذى نطق به أولا قبل النطق بعلته انه مرتب على علة أخرى ولا يزال هذا التوهم فى النفس حتى ينطق بآخر الكلام فاذا سمع العلة فى آخر الكلام زال الوهم عنه (أما) اذا نطق بالعلة أولا لايكون هذا الوهم حاصلا البتة فسلم هذا الكلام من أوله الى آخره عن وهم يخل بالعلية * قال القرافى ولاجل ضعف الفرق قال الامام يشبه ولم يجزم وقد اعترض النقشواني على الامام بامور (الاول) ان

قوله اشعار العلة أقوى لايتاتى الا فى شيء عرف كونه علة قبل الكلام أو قبل الحكم أما ما كانت العلة فيه مستنبطة من ذلك الكلام فلا يتاتي فيه ماذكر (الثاني) ان ترتب الحكم على الوصف عند الامام يقتضى العلية وان لم يكن مناسبا فكيف تشعر العلة فى حال عدم المناسبة بالمعلول (الثالث) انه يلزم الامام أن يقول اشعار قول القائل: أما الطوال فأكرموهم بالعلة أقوى من أكرموا هؤلاء فانهم طوال مع انه ليس كذلك لامكان أن يقول القائل فى الاول لم اجعل الطول علة الاكرام دون الثانى * ثم رأى النقشوانى أن تقدم المعلول أقوى فى الاشعار بالعلية من تقدم العلة قال لانه اذا تقدم الحكم تطلب نفس السامع العلة فاذا سمع معقبا بالفاء سكنت نفسه عند الطلب وركنت الى أن ذلك هو العلة بخلاف ما اذا تقدم معنى لم يعلم بعد حكمه مثل السارق والسارقة فالنفس تطلب الحكم فاذا ذكر الحكم فقد تكتفى فى العلة ان كان شديد المناسبة مثل السارق والسارقة وقد لاتكتفي بل تطلب العلة بطريق آخر بان تقول :إذا قمتم الي الصلاة فاغسلوا وجوهكم تعظيما للمعبود (وأما) إذا تأخر ذكر العلة فلا يجوز ذكر علة أخرى * قال ولو ذكر علة عد متناقضا. كذا نقله ابن السبكي: قال القرافى ما خلاصته * والسر فيما قاله أن النفس أشد بحثا عن علة الحكم من حكم العلة لان العقول طالبة للحكم. والاحكام فى ضمن العلل فلذلك أمكن العدول عن العلة السابقة ثم قال وهذا الذى قاله مشترك بين ما إذا تقدمت العلة أو تأخرت فانه يمكن أن يقال : المذكور ليس بعلة اه وانظر مع هذا وجه ماقاله النقشوانى عد مناقضا . وبالجملة فهذا الموضوع لايستحق هذه المشادة والامام كما قاله القرافى لم يجزم بما قاله وكلام القرافى السابق أولى ماقيل فيه والله أعلم بالصواب * (الامر الثالث) قد علمت فيما سبق أن الترتيب قد اعتبره بعضهم من النص كابن الحاجب وابن السبكي فى جمع الجوامع فانه اعتبره من النص الظاهر وبعضهم اعتبره من الايماء كالامام في المحصول وتبعه صاحب المنهاج والآمدى فى الاحكام وقد قرر السعد فى حواشي العضد وجه كونها من النص مع أن النص عند العضد مادل على العلية بوضعه بان الفاء بحسب الوضع انما تدل على الترتيب

موضوعة

ودلالتها على العلية انما تستفاد بطريق النظر والاستدلال فيفهم منه أن هـذا ترتب حكم علي الباعث المتقدم عليـه عقـلا أو ترتب الباعث على حكمه الذى يتقدمه في الوجود فمن جهة كونها للترتيب بالوضع جعل من أقسام مايدل بوضعه ومن جهة احتياج ثبوت العلة الي النظر جعل استدلالية لا وضعية صرفة اه ببعض تصرف وفيه نظر لانه صريح فى أن الفاء ليست موضوعة للتعليل ومجرد كونها موضوعة لشيء يستلزم التعليل لايقتضي اعتبارها من النص على رأيه . هذا وقد وجه الآمدى دلالة الترتيب بالفاء علي العلية بجميع أقسامه مع كونه اعتبره من الايماء بقوله : وذلك فى جميع هذه الصور يدل علي أن ماترتب عليه الحـكم بالفاء يكون علة للحكم لكون الفاء فى اللغة ظاهرة فى التعقيب ولهذا فانه لو قيل جاء زيد فعمرو فان ذلك يدل على مجيء عمرو عقب مجيء زيد من غير مهلة ويلزم من ذلك السببية لانه لامعني لكون الوصف سببا الا ماثبت الحـكم عقيبه وليس ذلك قطعا بل ظاهرا لان الفاء فى اللغة قد ترد بمعنى الواو فى إرادة الجمع المطلق وقد ترد بمعني ثم فى إرادة التأخير مع المهلة كما سبق تعريفه غير أنها ظاهرة فى التعقيب بعيدة فيما سواه اه (الامر الرابع) لم يذكر الامام فى المحصول ولا البيضاوي فى المنهاج ترتيب الحـكم على الوصف بغير الفاء نوعا مستقلا وانما فرعا على الترتيب بالفاء أن الترتيب بغيرها هل يقتضي العلية مطلقا أو بشرط مناسبة الوصف . ثم اختارا الاطلاق * وقبل أن نذكر الحجاج فى هذا الخلاف نبين وجه هذا التفريع فقد اضطرب شراح المنهاج فيه فنقول : من المعلوم أن هذا الخلاف فرع كون الترتيب بغير الفاء من أنواع الايماء · فاذا جعل فرعا علي الترتيب بالفاء المذكور قبله فلا يصح لانه لايفهم منه ان الترتيب بغيرها يفيد العلية بل يفهم منه انه لايفيد حيث إنه قيد بالفاء . وإن جعل تفريعا علي غير مذكور وهو الترتيب بغير الفاء فلا يصح أيضا إذ لا يعقل فرع من غير أصل . ويمكن أن يجاب بان هـذا الاصل يفهم من هذا الفرع فـكأنه مذكور (فان قلت) يلزم ان يكون الاصل وهو أن الترتيب بغير الفاء مفيد للعلية فرعا والفرع المذكور أصلا (قلت) لاشيء فى ذلك إذ كون الترتيب

المذكور مفيدا للعلية أصل باعتبار الوجود فرع باعتبار العلم . والخلاف المذكور فى هذا الفرع أصل باعتبار العلم فرع باعتبار الوجود فاختلفت جهة الفرعية والاصالة فيهما . وقد اختار الاسنوي أن يكون تفريعا على غير مذكور لكنه يؤخذ من الكلام السابق وينساق الذهن اليه لانه يفهم من الفرع نفسه وذلك أنه يقال اذا ثبت أن الترتيب الفاء يفيد العلية فهل نفس الترتيب المجرد يفيد العلية اولا ؟ وإذا كان يفيد فهل يفيد مطلقا أو بشرط المناسبة ؟ الخ (فان قلت) كيف يقال إن الذهن ينساق اليه من الكلام اسابق مع قولهم قبل ذلك إن الكلام السابق يقتضي عكسه ؟ (قلت) إن قولهم بانسياق الذهن اليه من الكلام السابق بناء علي أن مفهوم الفاء يحتمل أن يكون متعبرا ويحتمل أن لا يكون معتبراً ويحتمل أن يكون فيه تفصيل وقولهم السابق ملاحظ فيه الاحتمال الأول فقط وهو أن مفهوم التقييد بالفاء معتبر والله أعلم * ولقائل أن يقول ماالمانع من أن يكون تفريعا على نفس الكلام السابق وهو الترتيب بالفاء ؟ ويؤيده ثلاثة أمور (الاول) أن المدار فى الدلالة علي العلية عند الامام وصاحب المنهاج فى النوع الاول على مجرد الترتيب ولذلك جعلاه من الايماء لا من النص (الثانى) أنهما لم يذكرا الترتيب بغير الفاء وما ذلك الا لانه عين الترتيب بالفاء (الثالث) أن الامام فى المحصول ذكر بعد النوع الاول فرعين (أحدهما) ماذكرناه فى الامر الاول من أن الوارد فى كلام الله أقوى الخ (وثانيهما) هذا الذى نتكلم بصدده ولا شك أن الفرع الأول مفرع علي النوع الاول فليكن ماذكر فى الفرع الثاني كذلك . لكن يضعفه أنهما لو كانا واحداً لكان الخلاف الجارى فى أحدهما جاريا فى الآخر وليس كذلك (اللهم) إلا أن يقال إن الفاء أكسبت الاول قوة فكان فى عدم الخلاف فيه كالنص (فان قلت) لانسلم أن الامام والبيضاوي لم يذكرا الترتيب بغير الفاء لانه داخل فى النوع الثالث الآتي (قلت) لو كان الواقع كما تقول لوجب عليهما تأخير هذا الفرع عن النوع الثالث وليس لهما عذر فى تقديمه عليه بل الواقع أن الترتيب بغير الفاء لم يدخل في نوع من الانواع الآتية بل هو نوع مستقل

وقد ذكره ابن السبكى فى جمع الجوامع كذلك وفرقوا بينه وبين غيره بأن فيه جعل الوصف عنوانا مثل أكرم العالم وإن كان فى الحقيقة هـذا الفرق اعتباريا فقط والا فلنا أن نعتبر النوع الثالث شاملالهذا ولاكثر منه . وسيأتى لهذا زيادة توضيح عند الـكلام على باقى الانواع والله أعلم * هذا آخر مايمكن أن يقال فى شأن هذا التفريع وسنشرع فى ذكر الحجاج بين المتخالفين فى المسألة المذكورة فى الفرع فنقول . حكي الامام الرازى فيها قولين فقال رحمه الله ترتب الحـكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة سواء كان الوصف مناسبا لذلك الحـكم أو غير مناسب . وقال قوم لايدل على العلية الا اذا كان مناسبا ثم استدل على ما اختاره بوجهين (الاول) وعليه اقتصر البيضاوى فى المنهاج أن الرجل اذا قال أكرموا الجهال واستخفوا بالعلماء . يستقبح هذا الكلام فى العرف . وهذا الاستقباح لايخلو إما أن يكون لانه فهم أنه حـكم بكون الجاهل مستحقا للاكرام لجهله وبكون العالم مستحقا للاستخفاف لعلمه أو لانه فهم أنه جعل الجاهل أى فى ذاته مستحقا للاكرام والعالم أى لذاته مستحقا للاستخفاف لـكن الثانى باطل لان الجاهل قد يستحق الاكرام لجهة أخرى كنسبه أو شجاعته فتعين أن يكون الاستقباح للفهم الاول وذلك يفيد ان ترتيب الحكم على الوصف دال علي العلية سواء تحققت المناسبة أو لم تتحقق *

وتقرير هذا الدليل على القانون المنطقي أن يقال : لو لم يكن ترتيب الحـكم على لوصف دالا على العلية مطلقا سواء كان الوصف مناسبا أم لا لما قبح قول القائل اكرم الجاهل واستخف بالعالم لـكن التالي باطل فيبطل المقدم ويثبت نقيضه وهو المطلوب (أما) الملازمة فوجهها أن الاستقباح لايخلو اما أن يكون لفهمه أن الامر بالاكرام لعلة الجهل والامر بالاستخفاف لعلة العلم واما أن يكون لمجرد الامر باكرام الجاهل والاستخفاف بالعالم أى بقطع النظر عن أن علة الاكرام هى الجهل والاستخفاف هى العلم لـكن الثانى باطل لان مجرد الامر بذلك بقطع النظر عن أن علة ذلك الوصف قد يحسن لعلة أخرى فتعين أن يكون الاستقباح لفهم التعليل (وأما) بطلان التالي فدليله

ما هو معلوم عرفا من انه مستقبح : واعترض عليه بمنع دليل الملازمة بأن يقال لانسلم أن الاستقباح عرفا منحصر فى هذين الامرين فقط ما المانع من أن يكون الاستقباح لان الجهل مانع من الاكرام والعلم مانع من الاستخفاف فلما أمر بالاكرام مع قيام الجهل وبالاستخفاف مع قيام العلم فقد أثبت الحكم مع قيام المانع وخلاصته إن الاستقباح إنما جاء لوجود مانع من الحكم لا لوجود مقتض غير مناسب له (والجواب) بعدم تسليم ان الجهل مانع من الاكرام والعلم مانع من الاستخفاف لما بيناه سابقا من أن الجاهل قد يكرم لشجاعته مثلا والعالم قد يستخف به لفسقه مثلا * (واعترض) ثانيا بانا نسلم الدليل بجميع مقدماته غير انه لا يثبت عدم اشتراط المناسبة إلا فى الصورة التي ذكرها فيه ولا يلزم أن تكون جميع الصور كذلك لجواز أن يكون ذلك لخصوصية فيها وبالجملة الصورة الجزئية لا تثبت القضية الكلية (والجواب) انه لو لم تكن جميع الصور مثل هذه الصورة دالة على العلية مع عدم المناسبة لوقع الاشتراك فى هذا النوع من التركيب بأن يكون بعضه دالا على العلية والبعض الآخر غير دال * كذا قال الامام وتبعه غيره. واعترض عليه أولا بأنه لا يلزم من عدم الدلالة على العلية الدلالة على عدمها وأجيب بأن هذا التركيب وقع على مقتضى اللغة فلابد أن يدل على شيء فان لم يدل على العلية يدل على عدمها وهذا الكلام صحيح ولا وجه لما قاله ابن السبكى إن ذلك مجرد دعوى. (واعترض) ثانيا بأن الاشتراك فرع الوضع والترتيب المذكور نوع من التركيب والمركبات غير موضوعة عند الامام فلا يلزم الاشتراك. إلا أن يقال إنه جرى فى ذلك على غير مذهبه كذا قالوا * وبعد ففى كلامهم جميعا نظر واضح فانك علمت أن دلالة الاسماء على العلية التزامية أى أن علية الوصف للحكم لازم لمدلول اللفظ عرفا فكيف يتصور الاشتراك حتى على القول بأن المركبات موضوعة لان هذا اللفظ المركب لا يدل على التعليل بوضعه وإنما يدل باللزوم ــ وهل يقال : ان اللفظ المركب تركيبا خاصا إذا لزم مدلوله التعليل تارة ولم يلزمه تارة أخرى يقال انه مشترك ــ لا أعلم أحداً قال ذلك وإنما المعروف أن المشترك اشتراكا لفظيا ما اتحد لفظه وتعدد

وضعه ومعناه على انه لا يتصور إثبات اللزوم العرفى تارة ونفيه تارة أخرى مع اتحاد جهة اللزوم لانه ليس تابعا لجعل جاعل أو وضع واضع أى من حيث اللزوم بل متى وجدت جهة تحقق وإلا فلا (فالجواب) "صحيح المعقول انه متى ثبت أن التعليل لازم لمدلول هذا اللفظ المركب تركيبا خاصا ثبت قطعا لزومه فى جميع أمثاله التي فيها منشأ ذلك اللزوم والله أعلم * (الوجه الثانى) مما استدل به الامام أن هذا الحكم لا بد له من علة ولا علة إلا هذا الوصف (أما) الاول فلأنه لو ثبت الحكم بدون العلة كان عبثا وهو على الله محال (وأما) الثانى فلأن غير هذا الوصف كان معدوما والعلم به كان معدوما فوجب ظن بقائه على ذلك العدم وإذا بقى على العدم امتنع أن يكون علة فثبت أن غير هذا الوصف يمتنع أن يكون علة فوجب أن يكون هو العلة وهو المطلوب اهـ وهذا الوجه فى غاية الضعف ولذلك لم يذكره البيضاوى فى المنهاج وذلك لأمور (منها) انا نمنع أن الحكم لا بد له من علة فان الاحكام التعبدية كثيرة وما قاله من أنه يلزم العبث فمسلم إذا قلنا انه خال عن الحكمة في الواقع لا فى الظاهر (ومنها) ان هذا الدليل لو صح لأثبت علية أى وصف من غير ملاحظة الايماء والله أعلم بالصواب * هذا ولم يذكر الامام ولا صاحب المنهاج ولا الشراح توجيه القول باشتراط المناسبة وقد ذكره الآمدى لاشتراط المناسبة فى جميع علل الايماء فقال: حجة من قال باشتراط المناسبة أن الغالب من تصرفات الشارع أن يكون على وفق تصرفات العقلاء وأهل العرف ولو قال الواحد من أهل العرف لغيره: أكرم الجاهل وأهن العالم. قضى كل عاقل انه لم يأمر باكرام الجاهل لجهله ولا أنه أمره باهانة العالم لعلمه. وأن ذلك لا يصح للتعليل نظراً إلى ان تصرفات العقلاء لا تتعدى مسالك الحكمة وقضايا العقل وأيضا فان الاتفاق من الفقهاء واقع علي امتناع خلو الاحكام الشرعية عن الحكم (اما) بطريق الوجوب على رأى المعتزلة (واما) بحكم الاتفاق على رأى أصحابنا. وسواء ظهرت الحكمة أم لم تظهر وما يعلم قطعا انه لا مناسبة فيه ولا وهم المناسبة يعلم امتناع التعليل به اهـ ويؤخذ من حجج الفريقين ان الخلاف في اشتراط المناسبة فى نفس

الامر لا فى ظهورها. وسيأتي فى عبارتى ابن الحاجب وابن السبكى حكاية الخلاف بطريقة أخرى * ثم اعلم أن الامام فى المحصول والبيضاوى فى المنهاج إنما ذكرا الخلاف فى اشتراط مناسبة الوصف وعدم اشتراطها فى الترتيب بغير الفاء فقط وغيرهما كابن السبكي فى جمع الجوامع وابن الحاجب فى مختصره حكى ذلك الخلاف فى جميع أنواع الايماء (اما) ابن السبكي فقال فى جمع الجوامع مانصه مع شرحه للمحقق المحلى: ولا يشترط فى الايماء مناسبة الوصف المومى اليه للحكم عند الأكثر بناء على أن العلة بمعنى المعرف وقيل يشترط بناء على انها بمعنى الباعث اه ومراده الباعث للشارع على شرع الحكم وبالمناسبة ظهورها وذلك ان من جرى على أن العلة بمعنى الباعث للشارع على شرع يقول: ليس المقصود مجرد التعريف بل مع بيان وجه مشروعية الحكم إذ له دخل فى العلية فلابد من معرفته ليكون الايماء صحيحا (أما) من قال انها بمعنى المعرف ولو كانت باعثة للمكلف علي الامتثال فلا يشترط ظهور المناسبة لأن المدار عنده على دلالة الايماء عليها إذ المقصود تعريف الحكم والحكمة الباعثة للمكلف قد تخفى ولا دخل لها فى العلية. ثم من قال انها باعثة المكلف علي الامتثال كما هو رأى تقى الدين السبكى يشترط المناسبة فى نفس الامر دون من يقول أنها الامارة المجردة * كذا يؤخذ مما كتبه العلامة الشربيني ونقله عن العضد وشيخ الاسلام وخلاصته ان من يقول ان العلة هى الباعث للشارع علي شرع الحكم يشترط ظهور المناسبة ومن يقول انها الباعثة المكلف على الامتثال يشترط المناسبة فى نفس الامر. ومن قال انها الامارة المجردة لايشترط شيئا وفيه نظر فانهم اشترطوا فى العلة أن تكون ضابطة لحكمة تبعث على الامتثال وذلك يقتضى مناسبتها للحكم فى نفس الامر مطلقا (اللهم) إلا أن يقال: ان هذا الشرط لمن يقول انها الباعث المكلف على الامتثال فقط دون من يقول انها الامارة المجردة * وفى الآيات البينات لابن قاسم مايقتضى اشتراط المناسبة مطلقا وقد قرر ذلك للجمع بين كلام ابن السبكى هنا وكلامه فيما سبق فى اشتراط اشتمال العلة على الحكمة. ثم نبه

علي أن كلامه هذا مخالف لما قاله العضد يعني وذكرنا مضمونه سابقاً فتدبر والله أعلم * هذا ما يتعلق بحكاية ابن السبكي فى جمع الجوامع (واما) ابن الحاجب فقد حكي الخلاف على ثلاثة أقوال وعبارة العضد شارحه اختلف فى مناسبة الوصف المومى اليه فى كون علل الايماء صحيحة على مذاهب ـ أولها ـ يشترط ـ ثانيها ـ لا يشترط ـ ثالثها ـ وهو المختار إن كان التعليل فهم من المناسبة كما فى مثال ـ لا يقضي القاضى وهو غضبان ـ اشترطت لأن عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه تناقض (وأما) سواه من الاقسام فلا فان التعليل يفهم من غيرها وقد وجد وهـذا إنما يصح لو أراد بالمناسبة ظهورها (وأما) نفس المناسبة فلابد منها فى العلة الباعثة ولا تجب فى الامارة المجردة اهـ وقد ذكر ابن الحاجب من ضمن أنواع الايماء ذكر وصف مناسب مع الحكم وهذا هو الذى يفهم التعليل فيه من المناسبة واختار اشتراطها فيه . وكلامه مع شارحه يقتضى ان من يقول بعدم اشتراط المناسبة مطلقا يقول بعدم اشتراطها فى هـذا النوع مع كونه يعترف بأن الوصف مناسب كما ذكره ابن الحاجب وهو غير معقول والله أعلم * ثم أنهم قصروا الخلاف على الايماء فيفهم منه ان النص لا يشترط فيه مناسبة الوصف ولعله لضعف الايماء عنه . لكن قد يقال ان الوجه الذى أبداه القائل بأنها الباعث للشارع على شرع يقتضى طرد كلامه فى جميع العلل (اللهم) إلا أن يقال: ان قوة النص أغنت عن اعتبار المناسبة (أما) العلل المستخرجة بالطرق الاخرى فسيأتى الكلام على ما يتعلق بها مع الكلام عليها والله أعلم * هذا ما يتعلق بالنوع الأول وسنشرع فى النوع الثانى والله الموفق *

(النوع الثانى) أن يحكم الشارع عقب علمه بصفة المحكوم عليه كقول الاعرابي واقعت أهلى فى نهار رمضان يارسول الله فقال «اعتق رقبة» كذا فى المنهاج* وهـذا الحديث بهذا اللفظ رواه ابن ماجه وروى بغير هذه الصيغة فى الكتب الستة (فقوله) أن يحكم أى الاقتران الحاصل فى كلامه صلى الله عليه وسلم بهـذا الحكم وهو تقديري علي ماسيأتى وانما قدرنا الاقتران ليكون نوعا مندرجا تحت

الجنس الذى هو مطلق الايماء والمراد من حكمه صلي الله عليه وسلم اظهار الحكم الشرعى اذ لا حاكم الا الله (وقوله) عقب علمه قيد فلو حكم بعد العلم بصفة المحكوم عليه بزمن طويل لايكون ايماء (وقوله) بصفة المحكوم عليه شرحها الاسنوى بقوله بصفة صدرت من المحكوم عليه ومقتضاه أن الصفة لابد أن تكون فعلا صادرا منه فلو كانت قائمة به وعلمها المصطفي صلى الله عليه وسلم فحكم عليه بحكم لايكون إيماءا . ويؤيده عبارة الآمدى فى هذا النوع ونصها : القسم الثانى مالو حدثت واقعة فرفعت الي النبى صلى الله عليه وسلم فحكم عقيبها بحكم الخ والظاهر انه إيماء كما لوقال قائل أنا أعمي وليس لي قائد فقيل له لاتجب عليك الجمعة * والتعبير بالمحكوم عليه اما باعتبار المآل أو بالنسبة لهذا الحكم . وانما كان هذا من قبيل الايماء ويدل على علية الوصف للحكم لان قول الاعرابي فى معني السؤال عن الحكم الشرعي لماوقع منه وما قاله النبى صلى الله عليه وسلم صالح لان يكون جوابًا عن هذا السؤال والصالح للجواب يغلب على الظن أن يكون هو الجواب لئلا يخلو السؤال عن الجواب ويتأخر البيان عن وقت الحاجة وهو لايقع من الشارع واذا كان جوابا ومن المعلوم أن السؤال معاد فيه تقديرا كان التقدير واقعت فكفر وانما احتجنا لاعتبار تقدير السؤال مع الجواب ليتحقق الاقتران بينهما إذ الاقتران بينهما فى كلامين غير ممكن * ثم قد عرف من النوع الاول أن ترتيب الحكم علي الوصف بفاء التعقيب تحقيقا يفيد علية الوصف فكذلك اذا كان تقديرا ولذلك كان هذا النوع ملحقا بالاول فهو دونه فى الدلالة والظهور لكون الفاء هنا مقدرة وهناك محققة ولاحتمال أن يكون الصادر من النبي صلي الله عليه وسلم ابتداء كلام من غير أن يقصد الجواب كما يقول العبد لسيده طلعت الشمس فيقول السيد اسقنى ماء فان ذلك وان كان بعيداً فليس بممتنع (فان قلت) هل يكفى علم النبى صلى الله عليه وسلم بصفة المحكوم عليه أو لابد من اعلامه بها (قلت) مقتضي تعبيرهم بعلمه بصفة المحكوم عليه الاكتفاء بمجرد العلم ومقتضى تقريرهم للمثال السابق من أن ماحصل من الاعرابي فى قوة سؤال مرفوع للنبى صلي الله عليه وسلم عن حادثة وقعت منه أنه لابد من

الاعلام

الاعلام أما اذا علم الشارع فعلا مجرداً تكلم عقبيه بحكم فلا يصح استناد التعليل اليه وقد حكي الزركشي فى البحر المحيط فى ذلك خلافا نقله عن الانبارى والظاهر ان المدار فى ذلك على القرائن التى تدل علي أن حكمه صلى الله عليه وسلم لهذه الحادثة المذكورة أم لغيرها والله أعلم *

(النوع الثالث) أن يذكر الشارع وصفا لولم يؤثر لم يكن ذكره مفيدا والمراد ذكر الوصف مع الحكم ليحقق الاقتران . ومعنى لم يؤثر لم يكن علة لينطبق على جميع المذاهب السابقة فى العلة ولو بقى على ظاهره لم ينطبق الا على مذهب المعتزلة فيها (فان قلت) ما الفرق بين هذا النوع و بين جنسه وهو مطلق الاقتران الذى هو الايماء ؟ (قلت) هذا أخص لان الاقتران أعم من أن يكون الوصف ملفوظا أو مقدراً مستنبطا أو منصوصا علي الخلاف السابق (فان قلت) ماوجه ذكرهم فى هـذا النوع وجه دلالة الايماء على العلية وهو قوله لولم يؤثر لم يفد مع أنها ليست خاصة كما علم من تعريف الايماء السابق (قلت) انما ذكروها فى هـذا النوع بخصوصه لانه لولم تذكر فيه بل اقتصر علي ذكر الوصف مع الحكم لايظهر وجه كونه من أنواع الايماء الدالة على العلية بخلاف غيره من الانواع فان فيها خواص ومزايا يظهر منها وجه الدلالة على العلية من غير التصريح بهذا الوجه العام. فالنوع الاول مثلا ـ وهو الترتيب بالفاء وكذا الملحق به ـ يكفى فى ظهور كونه من أنواع الايماء مجرد الاقتصار علي ذكر الترتيب بالفاء وهكذا بقية الانواع (فان قلت) ماالفرق بين هذا النوع والترتيب بغير الفاء الذى تعرض له الامام البيضاوى فى المنهاج فى الفرع السابق تقريره فى النوع الاول وذكره غيره منفردا (قلت) الفرق بينهما أن الترتيب المذكور يجعل الوصف فيه عنوانا مثل أكرم العالم بخلاف هذا (فان قلت) إن ذكر الوصف أعم من أن يكون عنوانا أو غير عنوان فما هنا أعم (قلت) ينبغي أن يلاحظ هنا مجرد ذكر الوصف من غير ترتيب بان لا يكون الوصف عنوانا * والحق أن كل هذا بيان لحكمة ماوقع من هذا التنويع والا فقد علمت مرارا أنها أنواع اعتبارية ولكل واحد أن يعتبر طائفة مما يصدق عليه

الايماء متقاربة فى خاصية نوعا مستقلا وهكذا والله أعلم * هذا وقد علمت وجه إفادة هذا النوع التعليل بانه لو لم يكن الوصف علة لم يكن مفيدا وقد وضح ذلك الآمدي في أحكامه توضيحا تاما فرأيت أن أنقل عبارته لما فيها من الفوائد الجليلة التى لاتخص هذا النوع بل هى صالحة لتوجيه الدلالة على العلية فى جميع الانواع قال رحمه الله القسم الثالث أن يذكر الشارع مع الحكم وصفا لو لم يقدر التعليل به لما كان لذكره فائدة ومنصب الشارع مما ينزه عنه وذلك لان الوصف المذكور إما أن يكون مذكورا مع الحكم فى كلام الله تعالى أو كلام رسوله فان كان فى كلام الله تعالى وقدرنا انه لم يقدر التعليل به فذكره لا يكون مفيدا . ولا يخفى أن ذلك غير جائز فى كلام الله تعالى اجماعا نفيا لما لا يليق بكلامه عنه . وإن كان ذلك فى كلام رسوله فلا يخفى أن الاصل انما هو انتفاء العبث عن العاقل فى فعله وكلامه ونسبة مالا فائدة فيه اليه لكونه عارفا بوجوه المصالح والمفاسد فلا يقدم فى الغالب على مالا فائدة فيه واذا كان هو الظاهر من آحاد العقلاء فمن هو أهل الرسالة عن الله تعالى ونزول الوحي عليه وتشريع الاحكام أولى . واذا عرف ذلك فيجب اعتقاد كون الوصف المذكور فى كلامه مع الحكم علة له اه ثم إن هذا النوع قد ذكره بعض الاصوليين من غير أن يقسموه الى أقسام وذكر الآمدى له اقساما ثلاثة والامام فى المحصول قسمه الي اربعة أقسام وتبعه صاحب المنهاج مع شراح كلامه ونحن نتبعهم ونذكر هذه الاقسام الاربعة فنقول (القسم الاول) أن يكون ذكر الوصف دافعا لسؤال من توهم الاشتراك بين صورتين كما روى أن النبي صلي الله عليه وسلم امتنع من الدخول علي قوم عندهم كلب فقيل له إنك تدخل علي قوم وعندهم هرة زعما منه أن الهرة كالكلب فى النجاسة فقيل انه قال صلى الله عليه وسلم دفعا لزعمه إنها ليست بنجسة « انها من الطوافين عليكم والطوافات » فلو لم يكن طوافها علة لعدم نجاستها دفعا لسؤال السائل لم يكن لذكره فائدة وكان ذكره عبثا لاسيما وهو من الواضحات التي لا ينبغي أن تذكر لتعلم فى ذاتها وإنما تذكر لقصد التعليل بها * وهذا الحديث

قال ابن السبكى رواه الاربعة أصحاب السنن * وفى بعض شروح المنهاج ان هذا الحديث
ذكره فى المحصول وهو غير معروف هكذا . فان قصة دخوله على قوم دون قوم
رواها أحمد فى مسنده والذى فيه أنه صلى الله عليه وسلم أجاب بقوله «إن الهرة سبع»
(وأما) قوله انها ليست بنجسة الى آخره فانه ورد عن اصفاء الاناء لتشرب منه
قال العراقى وتقدم تخريجه * قال ويجاب عن المصنف يعنى صاحب
المنهاج بانه لم يذكر هذه القصة بل اقتصر على قوله «انها من الطوافين عليكم والطوافات»
فاحتمل أن يريد به قوله صلى الله عليه وسلم هذا الكلام عقيب إصفاء الاناء لها
كما هو المعروف والتمثيل به على هذا التقدير صحيح وإن لم يكن أحد الاقسام الاربعة
التى ذكرها فى المحصول فانه ليس دافعا لسؤال من توهم الاشتراك بين صورتين اه
وفى المجموع للنووى عند الكلام على هذا الحديث مايؤيد ماقاله بعض شراح
المنهاج وقد تكلم على هذا الحديث بما لامزيد عليه * وكذلك الحافظ ابن حجر
فى التلخيص وقوله «والطوافات» روى بالواو وبأو قال النووى ويحتمل أن يكون
للشك أو للتقسيم وهو اظهر ثم قال قال أهل اللغة الطوافون الخدم والمماليك ومعنى
الحديث ان الطوافين من الخدم الصغار الذين سقط فى حقهم الحجاب والاستئذان
فى غير الاوقات الثلاث التى ذكرها الله تعالى إنما سقط فى حقهم دون غيرهم للضرورة
وكثرة مداخلتهم بخلاف الاحرار البالغين * وكذا يعفى عن الهرة للحاجة * وذكر
أبو سليمان الخطابي أن هذا الحديث يتأول على وجهين (أحدهما) أنه شبهها بخدم البيت
ومن يطوف على أهله للخدمة (والثانى) شبهها بمن يطوف للحاجة والمسألة ومعناه
الاجر فى مواساتها كالاجر فى مواساة من يطوف للحاجة والمسألة * وهذا التأويل
الثانى قد يأباه سياق قوله صلى الله عليه وسلم «إنها ليست بنجسة» والله أعلم اه
وإذا كان المعنى على التشبيه فلا إشكال في جمعها بالواو والنون أو يقال انما جمعها
بها لان المعنى لأنها من جنس الطوافين والله أعلم *

وانظر على ماقاله بعض شراح المنهاج أخيرا فى أى قسم من الاقسام الآتية يدخل
هذا الحديث ولعله فى القسم الثانى ثم انظر وجه حصر هذا النوع فى هذه الاقسام
الاربعة مع أنه يجوز ان يكون هناك صورة أخرى لم تدخل فى أي قسم من هذه

الاقسام * ولعله بالنظر للواقع أو يقال ان جميع ما يفرض من الصور داخل فى القسم الثاني والله أعلم * (القسم الثاني) أن يذكر الشارع وصفا فى محل الحكم لو لم يكن علة لم يحتج الى ذكره مثل ماروى عن ابن مسعود رضي الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال له ليلة الجن ما فى اداوتك قال نبيذ « قال ثمرة طيبة وماء طهور » رواه ابو داود والترمذى وابن ماجه زاد الترمذى فتوضأ قال ولم يروه غير أبي زيد وهو مجهول ولا يعرف عنه غير هذا الحديث * وقال أبو زرعة وابن عدى هذا الحديث ليس بصحيح وقال العراقى ضعيف باتفاق المحدثين * وكذلك قال النووى فى المجموع ضعيف باجماع المحدثين . وقد ورد فى صحيح مسلم ماينافى هذه الرواية فقد ورد فيه عن علقمة عن عبد الله بن مسعود أنه قال « لم أكن ليلة الجن مع رسول الله صلي الله عليه وسلم ووددت أنى كنت معه وفيه حديث آخر كذلك * ووجه كون هذا الحديث على فرض صحته من هذا القسم أنه وصف محل الحكم وهو النبيذ بطيب ثمرته وطهورية مائه وذلك دليل على بقاء الماء على الطهورية وهذا الحكم مقدر غير مصرح به وإنما قلنا أن وصف المحل بطيب الثمرة وطهورية الماء دليل على بقاء الماء على الطهورية لانه لو لم يكن كذلك لكان ذكره ضائعا من غير فائدة لانه ظاهر فى ذاته لايحتاج الي بيان (فان قلت) ان أحد جزأى العلة والحكم متحدان وهو طهورية الماء (قلت) ان جزء العلة طهورية الماء اصالة والحكم بقاء الماء على الطهورية واستمراره عليها * قال ابن السبكي نقلا عن القرافى هذا المثال غير مطابق لان ذكره صلى الله عليه وسلم طيب الثمرة ليس اشارة الى العلة وبقاء الماء على الطهورية بل اشارة الى عدم المانع والمعني لو كانت الثمرة مستقذرة أمكن أن تكون نجسة تمنع من بقاء الطهورية لكنها ليست كذلك اه ويمكن أن يجاب بان عدم كون ماذكر مانعا علة فى استمرار الطهورية بناء على أن العدم يعلل به وفيه نظر فان هذا الجواب لو صح لخرج المثال عما نحن بصدد التمثيل اليه والله أعلم * (القسم الثالث) أن يسأل الرسول عن حكم شيء فيسأل صلى الله عليه وسلم عن وصف له فاذا أخبر عنه حكم بحكم كقوله صلى الله عليه وسلم حينما سئل عن جواز بيع الرطب

بالتمر متساويا أينقص الرطب إذا جف قيل نعم قال فلا اذن» رواه الاربعة وصححه الترمذى وابن خزيمة والحاكم * فنبه على أن النقصان علة عدم جواز البيع وكون التعليل مفهوما من الترتيب بالفاء ومن إذن لا ينافى ذلك إذ لو قدر انتفاؤهما بان فرض أنه ﷺ قال «لا يجوز» لبقى التعليل اذ لو لم يكن للتعليل لكان السؤال عنه غير مفيد فهذا المثال فيه النص على العلة ودلالتان إيمائيتان ـ الترتيب بالفاء وهذا النوع * (القسم الرابع) أن يسأل الرسول ﷺ عن حكم فيتعرض لنظيره وينبه على وجه الشبه بينه وبين المسئول عنه فيفيد أن وجه الشبه هو العلة كقوله صلى الله عليه وسلم لعمر رضي الله عنه وقد سأله عن قبلة الصائم هل تفسد الصوم من غير انزال «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربه» وتقدم فى باب الحجية تخريجه . فنبه صلى الله عليه وسلم بهذا على أن الصوم لا يفسد بالمضمضة لمشابهتها للقبلة فى أن كلا منهما وان كان مقدمة المفسد للصوم وهو الشرب بالنسبة للمضمضة والوقاع بالنسبة للقبلة لكن لم يحصل منه المقصود من الشرب والوقاع . وقد علمت مما سبق أنه قد مثل بهذا الحديث للنظير وأن مثل هذا يسمى عند الاصوليين بالتنبيه على أصل القياس فانه مشتمل على أركان القياس الاربعة ـ المضمضة ـ أصل ـ والقبلة ـ فرع وكون كل منهما مقدمة لافساد علة وجامع وعدم افساد الصوم حكم . واعترض الآمدى على التمثيل بهذا الحديث بوجهين (خلاصة الاول) أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما ذكر ذلك بطريق النقض لما توهمه عمر من أن القبلة مفسدة للصوم لأنها مقدمة للوقاع المفسد فنقض ذلك النبى صلى الله عليه وسلم بالمضمضة فانها مقدمة للشرب المفسد للصوم وليست بمفسدة له ولا يصح أن يكون ذلك تنبيها على تعليل عدم الافساد بكون المضمضة مقدمة المفسد لان كون القبلة والمضمضة مقدمة لافساد الصوم ليس فيه ما يتخيل أن يكون مانعا من الافطار حتى يكون علة له بل غايته أن لا يكون مفطرا فالاشبه أن يكون نقضا كما قررنا لا تعليلا (وخلاصة الوجه الثانى) أن الاصل أن يكون الجواب مطابقا للسؤال من غير زيادة عليه ولا نقص (أما) الزيادة فلعدم تعليق الغرض بها (وأما) النقصان فلما فيه من الاخلال بمقصود السائل وعمر انما سأل عن كون القبلة مفسدة للصوم أم لا .

فالجواب المطابق انما يكون بما يدل على الافساد أو عدمه . وكون القبلة علة لنفى الفساد غير مسئول عنه فيكون فى الجواب زيادة عن المقصود بخلاف النقض فانه يتحقق به أن القبلة غير مفسدة فيكون الجواب مطابقا للسؤال اهـ بتلخيص *

وقد أجاب صاحب مسلم الثبوت عن الوجه الاول بما حاصله : ان التعليل مبني على أن افساد الصوم انما هو بوجود مفطر حقيقة فوجود المفطر علة للافساد فعدمه علة لعدمه فالمقدمة من غير أن يكون معها مفطر يوجب عدم الفساد لاشتماله على عدم المفطر فان انتفاء العلة المتحدة يوجب انتفاء المعلول . (وأما) النقض الذى فهمه الآمدى فى الحديث فانما يرد لو كان استفتاء عمر متوقفا على ان كل مقدمة للمفسد مفسد وذلك ممنوع بل الاستفتاء متوقف على أن مقدمة الشيء قد تعطى حكمه كما فى الحج والاحرام وهذا القدر يكفى للسؤال أهو من هذا القبيل أم لا ؟ وإذا ثبت أن الاستفتاء لم يتوقف على الحكاية فلا شيء ينقض فثبت أنها لابانة التعليل اهـ ولقائل أن يقول : ان ذلك من بيان عدم المانع من بقاء الصوم . فالمقصود بيان أن القبلة ليست مانعة من الصوم كما أن المضمضة ليست مانعة له أيضا (اللهم إلا أن يقال ان ذلك رجوع للتعليل بعدم المفطر لعدم الافساد الذى قرره صاحب المسلم . وقد رد الهندى أيضا على الآمدى بما خلاصته : ان القصد من قوله ﷺ « أرأيت » الخ التنبيه على الوصف المشترك وهو عدم حصول المقصود منهما وهو يصلح للعلية لعدم اشتراط مناسبة الوصف المومى اليه اهـ ولم يتعرضوا لرد الوجه الثاني للآمدى وهو ضعيف فى ذاته لا يحتاج الي رد فانه اذا ثبت أن القصد التنبيه على أن الوصف المشترك علة لا يكون فى الجواب زيادة عن المقصود والله أعلم * ثم انه على فرض عدم صحة التمثيل بهذا الحديث لهذا القسم يكون المثال الصحيح له ما روى فى الصحيحين الذى ذكرناه فيما سبق مثالا للمطير . وقد تقدم هناك ما يفهم منه التوفيق للتمثيل به فى الموضعين فتذكر *

(النوع الرابع) من أنواع الايماء أن يفرق الشارع بين شيئين فى الحكم بذكر صفة فان ذلك يشعر بأن تلك الصفة علة لذلك الحكم حيث خصها بالذكر دون غيرها

إذ لو لم تكن علة لكان ذلك على خلاف ما أشعر به اللفظ وهو تلبيس يصان منصب الشارع عنه والمراد بالصفة اللفظ المقيد لغيره أعم من أن يكون شرطا أو استثناء وغاية ليشمل جميع الاقسام الآتية وهو نوعان (الاول) أن لا يكون حكم الشيء الآخر وهو قسيم الموصوف مذكوراً مثل قوله صلى الله عليه وسلم «القاتل لا يرث» ارواه الترمذي والنسائي وابن ماجه عن أبي هريرة مرفوعا وفيه رجل متروك اسمه إسحق (١) ففي هذا الحديث الفرق بين القاتل المذكور فى عدم الارث وبين غيره من الورثة بذكر القتل وليس فى هذا الخطاب حكم سائر الورثة فلو لم يكن ذلك لكون القتل علة لعدم الارث لكان ذكره بعيدا وليس عدم القتل علة للارث لان علته النسب أو غيره من أسباب الميراث المعلومة (الثانى) أن يكون حكم الامرين مذكوراً فى الخطاب وهو خمسة أقسام (الاول) أن يكون التفريق بالشرط ومثاله حديث مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يداً بيد فاذا اختلفت هذه الاجناس فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد» فالتفريق أى الاقتران الذي تضمنه التفريق بين عدم جواز البيع فى هذه الاشياء مع التفاضل وبين جوازه عند اختلاف الجنس لو لم يكن لعلية الاختلاف لجواز البيع لكان بعيدا (وأما) المنع عند الاتحاد فليست علته الاتحاد وإنما هي التضييق على الناس (الثاني) أن يكون التفريق بالغاية ومثاله قوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن) أى فاذا طهرن فلا منع من قربانهن فتفريقه بين المنع من قربانهن قبل الطهر وبين جوازه فى الطهر لو لم يكن لعلية الطهر لكان بعيدا (وأما) منع قربانهن فى الحيض فليست علته الحيض بل الضرر الذي يلحق الولد كخروجه مجذوما (فان قلت) ان تقدير الشرط يخرجه عن التفريق بالغاية إلى التفريق بالشرط (قلت) إن التفريق بالغاية إنما هو باعتبار مفهومها إذ هي نفسها لا يحصل بها تفريق فتقدير الشرط إنما هو لبيان مفهومها وليس القصد منه أن الشرط مقدر وبهذا اندفع ما قيل هلا كان التفريق بالشرط. إذا كان لا يتم الا على اعتبار تقديره * على انه لا ينافى صحة اعتبار التفريق بالشرط

(١) فى بعض شروح المنهاج ان له طرقا منيعة اهـ منه

أيضا لكنهم سلكوا الاول لأجل التمثيل بالغاية (الثالث) أن يكون التفريق بالاستثناء ومثاله قوله تعالى (فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون) أى الزوجات عن ذلك النصف فلا شيء لهن فتفريقه بين ثبوت النصف لهن وبين انتفائه عند عفوهن عنه لو لم يكن لعلية العفو للانتفاء لكان بعيداً (وأما) ثبوت النصف لهن فعلته العقد لاعدم العفو (الرابع) أن يكون التفريق بالاستدراك ومثاله قوله تعالى (لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان) فتفريقه بين عدم المؤاخذة بالايمان التي هى لغو وبين المؤاخذة عند تعقيدها لو لم يكن لعلية التعقيد للمؤاخذة لكان بعيدا (وأما) علة عدم المؤاخذة باليمين اللغو فهى عدم كونه يمينا (فان قلت) ما مدخلية الاستدراك فى تحقق الايماء وهل إذا حذف لايتحقق (قلت) اذا حذف الاستدراك يتحقق الايماء ولكن يكون التفريق بينهما بالصفة المقابلة للشرط والاستثناء والغاية والاستدراك (فان قلت) ان المذكور من الشرط وما معه كما تضمنت اقتران الاوصاف بأحكامها فقد تضمنت اقتران اضداد الاوصاف المذكورة باضداد الأحكام المذكورة مع أن اقتران تلك الاضداد بتلك الاحكام لا يفيد العلية كما مر فاذن مجرد الاقتران لايفيد العلية (قلت) قد عرفت أن وجه الاستدلال انه لو لم يكن للتعليل لاخل بفصاحة الشارع وهذا غير موجود فى الاضداد * كذا فى الشربيني على جمع الجوامع * وانظر هل ينافى كلامه أن الوصف والحكم فى الايماء أعم من أن يكونا مذكورين أو مقدرين كما سبق فتدبر (الخامس) أن يكون التفريق باستئناف ذكر أحد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الآخر بشرط أن تكون تلك الصفة صالحة للعلية ومثاله حديث الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم «جعل للفرس سهمين وللرجل أى لصاحبها سهما» فتفريقه بين هذين الحكمين وهما جعل سهمين للفرس وجعل سهم لصاحبها بهاتين الصفتين وهما الفرسية والرجلية أى مفهومهما لو لم يكن لعلية كل منهما لكان بعيدا (فان قلت) ان كلا من هاتين الصفتين ليس علة لما ذكر بل العلة هى القتال (قلت) ان أصل الاستحقاق عندنا معاشر الشافعية منوط باحد أمرين إما بالقتال وان لم يحضر بنيته واما بالحضور بنيته وان لم يقاتل (وأما) خصوص كونه للفرس سهمين وللرجل سهما

سهما فعلته الفرسية والرجلية كما ذكر (وأما) الحديث المذكور فى الاسنوى وهو قوله ﷺ «للراجل سهم وللفارس سهمان» فقال الزركشي لم يرد من لفظ النبي ﷺ هكذا ولكن روى الدارقطنى والبيهقى عن ابي كبشة الانمارى أن النبي ﷺ قال« الا اني جعلت للفرس سهمين وللرجال سهما » قال شيخ الاسلام هو حديث غريب رجاله ثقات الا عبد الله بن بشر فانه تابعى صغير فيه مقال * ثم اعلم أن الائمة الثلاثة وجماهير الفقهاء على أن للفرس سهمين ولصاحبها سهما فللفارس ثلاثة أسهم وللراجل سهم وذهب ابوحنيفة الى ان للفرس سهما واحدا ولصاحبه كذلك فللفارس عنده سهمان والله أعلم *

(النوع الخامس) من انواع الايماء نهى الشارع عن فعل قد يفوت ماتقدم وجوبه كقوله تعالي(فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع) فالمنع من البيع وقت نداء الجمعة الذى قد يفوتها لولم يكن لمظنة تفويتها لكان بعيدا * هذه هي انواع الايماء كما ذكرها الامام فى المحصول والبيضاوى فى المنهاج وابن السبكي فى جمع الجوامع مع اختلاف بسيط بينهم وقد ذكر الزركشى فى البحر المحيط انواع الايماء تسعة مع اختلاف فى اعتبار الانواع أيضاً فما زاده انكاره سبحانه وتعالى على من زعم انه لم يخلق الخلق لعلة ولا لحكمة بقوله تعالي(أفحسبتم انما خلقناكم عبثا) وقوله تعالي (أيحسب الانسان ان يترك سدى) (وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين)(ومنها) انكاره سبحانه وتعالي ان يسوى بين المختلفين ويفرق بين المتماثلين (فالاول) كقوله تعالي(أفنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون)وقوله تعالى (ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الارض ام نجعل المتقين كالفجار) (والثاني) كقوله تعالى (ومن يطع الله ورسوله فاولئك مع الذين انعم الله عليهم) اه ولايخفي انه يمكن رجوع ماذكره الى بعض الانواع السابقة بل يمكن اختصار الانوع إلى أقل مما ذكر وقد علمت الضابط عند الكلام على أول الانواع *

(تتمة) النص والايماء إنما يدلان علي العلية فى الجملة ولذلك احتاج الحال إلى نوع نظر بحذف ما لا دخل له فى العلية ويسمى ذلك تنقيح المناط كما سبق التنبيه عليه والله أعلم *

هـذا تمام القول فى المسلك الثاني وهو الايماء وسنشرع فى المسلك الثالث وهو الاجماع *

﴿ الطريق الثالث من الطرق الدالة على العلية الاجماع ﴾

الاجماع نوعان إجماع علي أن الحكم معلل وإجماع على ان هذا الوصف المعين هو علة هـذا الحكم وهذا هو المقصود بأن يقع اتفاق المجتهدين فى أى عصر من الاعصار علي كون هذا الوصف علة كاجماعهم على أن علة تقديم الاخ من الابوين على الأخ الشقيق فى الارث هي امتزاج النسبين أى اختلاط نسب الأب ونسب الأم بين الاخوين فيقاس عليه تقديمه فى ولاية النكاح والصـلاة عليه وغيرهما بجامع امتزاج النسبين : وكاجماعهم على أن الصغر علة لولاية المال فيقاس عليه النكاح. وكاجماعهم على أن العلة فى حديث الصحيحين «لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان» هى تشويش الغضب للفكر وهذه العلة عادت على أصلها بالتعميم حتى يشمل امتناع الحكم عند كل مشوش للفكر كالجوع المفرط (فان قلت) لا يتصور إجماع علي علية الوصف مع وجود منكرى القياس والتعليل فلابد فى تحقق الاجماع فى عصر من الاعصار خلو ذلك الزمن عنهم ودون إثباته خرط القتاد (قلت) ان المنكرين للقياس والتعليل لا يعدون من علماء هذه الامة فينعقد الاجماع بدونهم كما ذكره إمام الحرمين فى البرهان (فان قلت) ان الاجماع علي العلة إجماع على الحكم فلا يتصور الاختلاف (قلت) لا نسـلم ذلك أي عدم تصور الاختلاف لجواز أن يكون الاجماع ظنيا أو يكون ثبوت الوصف فى الاصل أو الفرع ظنيا أو يدعى الخصم معارضا والله أعلم * هـذا تمام القول فى مسلك الاجماع وسنشرع في المسلك الرابع وهو المناسبة وبالله التوفيق *

الطريق الرابع من الطرق الدالة علي العلية المناسبة

وهي من الطرق العقلية ويعبر عنها بالاخالة ـ بكسر الهمزة ـ لأنه يخال أى يظن كون الوصف علة ويعبر عنها بالمصلحة وبالاستدلال ورعاية المقاصد . ووجه تسميتها بذلك ظاهر لدى من عرف حقيقة المناسبة . وهي عمدة كتاب القياس

ومحل غموضه ووضوحه ولها مباحث (الاول) في تحقيق معنى المناسب ومنه تعرف المناسبة (الثاني) فى تقسيمات المناسب باعتبارات مختلفة (الثالث)فى وجه كون المناسبة طريقا للعلية .

الاول فى تحقيق معنى المناسب

المناسب معناه لغة الملائم . واصطلاحا يطلق بمعنى عام وبمعنى خاص (أما) الاول فقد اختلفوا فيه على أقوال كثيرة والمشهور منها خمسة أقوال فنكتفى بايرادها مع بسط القول فى شرحها (الاول) لابى زيد الدبوسي ولم يذكره الامام فى المحصول ولا البيضاوى فى المنهاج ولا الاسنوى في شرحه « المناسب مالو عرض على العقول لتلقته بالقبول » واعترض عليه الآمدى بعد أن اعترف بأنه موافق للوضع اللغوى حيث يقال : هذا الشيء مناسب لهذا الشيء أى ملائم له . بما حاصله إن المناسب بهذا المعنى وان أمكن أن يكون حجة للناظر مع نفسه لان العاقل لايكابر نفسه فيما يقضى به عقله لايمكن أن يكون حجة المناظر على خصمه لجواز أن يقول له الخصم هذا : مما لم يتلقه عقلى بالقبول وتلقى عقلك له بالقبول ليس اولى فى الاحتجاج من عدم تلقى عقلى له بذلك . ولهذه الملاحظة جرى أبو زيد صاحب هذا التعريف على أنه حجة للناظر مع نفسه فقط . الا أن بعض من اعتنى بكلام أبي زيد كالمحقق المحلى أمعن النظر فى هذا التعريف معرضا عن مذهب صاحبه فصحح ان المناسب بهذا المعنى حجة للمناظر على خصمه أيضا . وأجاب عن الاشكال السابق فى شرحه لجمع الجوامع بما وضحه العلامة الشربينى من أن المراد تلقى العقول السليمة من حيث هى لا عقل المناظر ومتى كان ظاهر المناسبة كفى فى تلقى العقول له بالقبول اذ المدار علي الظن . فانكار الخصم حينئذ عناد * وقد وجه ابن قاسم فى آياته هذا الجواب ووضحه بتوضيح آخر بعد أن بين أن المحقق المحلى مخالف فى ذلك لابن السبكي والعضد وغيرهما فقال مانصه : لان ما كان بحيث لو عرض على العقول لتلقته بالقبول ان لم يكن من الضروريات فهو فى حكمها أو قريب منها وانكار الضروريات ومافى حكمها غير قادح اه * ثم أيد المحقق المحلى

بمـا نقله عن الاصفهانى من قوله فى شرح المحصول : والحق انه يمكن إثباته على الجاحد وذلك بأن يبين معنى المناسبة علي وجه ملخص مضبوط فاذا أبداه المعلل وانكره الخصم كان معاندا ولا يلتفت اليه لحجده الامور الجلية الواضحة اه ومانقله عن الاصفهانى هو للغزالى ذكره فى شفاء الغليل : ثم (أقول) لعل السر فى أن أبا أزيد صاحب هذا التعريف لم يعتبر المناسب بهذا المعني حجة على المناظر أنه من أئمة الحنفية الذين لا يقولون بالاخالة أى التمسك بطريق المناسبة فى مقام المناظرة بل اشترطوا ضم العدالة اليها باقامة الدليل على كون الوصف مؤثرا والدليل على ماقلناه أن الحنفية برون ان الاخالة لاتنفك عن المعارضة اذ يقال لم يقبله عقلي وسيأتى تحرير النزاع فى هـذا بين الشافعية والحنفية ان شاء الله تعالي والله أعلم بالصواب * بقى أن يقال إن هـذا التعريف يرد عليه ماأورده الاسنوى علي تعريفى الامام الآتيين من أن السرقة والزنا وصفان مناسبان كل منهما علة لوجوب حده .والقتل العمد العدوان وصف مناسب وقع علة لوجوب القصاص . وغير ذلك من الاوصاف المناسبـة وليست مما لوعرض على العقول لتلقته بالقبول فلا يكون التعريف جامعا (والجواب) ماأشـار له المحقق المحلى حيث زاد علي التعريف قوله (من حيث التعليل به) وتوضيحه أن يقال : ليس المراد مالو عرض على العقول لتلقته بالقبول من حيث ذاته بل من حيث التعليل به وترتب الحـكم عليه . ولاشك أن ماذكر فى السؤال تتلقاه العقول بالقبول من تلك الحيثية فيكون حاصل شرح التعريف بعد الجواب عن هذين الاعتراضين المناسب هو:الوصف الذى لوعرض ربط الحـكم به وترتبه عليه علي العقول السليمة فى ذاتها بقطع النظر عما يشوبها من العناد والمـكابرة لتلقته بالقبول واعتبرته موافقا وملائما لمقتضاها ليس متنافرا ولا متدافعا كالسرقة فانه وصف قد ربط به الحـكم وهو وجوب الحد بالقطع ولو نظرت اليه العقول السليمة لاعتبرته ملائما وموافقا لما يترتب عليه من المصالح ودفع المفاسد *

(التعريف الثاني) للآمدى فانه لمـا استشكل التعريف الاول بما سبق ولم يجب عنه عرف المناسب بتعريف آخر فقال : المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحـكم على وفقه حصول مايصلح أن يكون مقصوداً من

شرع الحكم سواء كان الحكم اثباتا أو نفيا وسواء كان المقصود جلب منفعة أو دفع مضرة (فقوله) وصف جنس فى التعريف يشمل سائر الاوصاف (وقوله) ظاهر قيد أول خرج به الخفي كالعمدية فى قولنا القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص لان القصد وعدمه أمر نفسى لايدرك منه شيء * وبهذا تعلم أن تمثيل الشارح الاسنوى بهذا المثال للوصف الظاهر المنضبط غير صحيح (وقوله) المنضبط قيد ثان خرج به المضطرب كالمشقة فانها ذات مراتب مختلفة باختلاف الاشخاص والازمان (وقوله) يلزم الخ قيد ثالث خرج به الشبه الآتي بيانه * كذا فى السعد على العضد. وهذا ظاهر بالنسبة لعبارة ابن الحاجب مع تفسير العضد فى هذا التعريف فان عبارته على ماسيأتى بيانها هكذا * يلزم من ترتيب الحكم عليه مايصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء فالوصف الشبهى لا يلزم من ترتيب الحكم عليه مايصلح أن يكون مقصودا للعقلاء * لأنه غير مناسب للحكم بحسب مايظهر لنا وانما التفت اليه الشارع فى بعض المواضع فدل ذلك على انه مناسب فى الواقع يترتب على ربط الحكم به مصلحة لا ندركها . (أما) على عبارة الآمدى التى نحن بصدد شرحها فخروج الشبه بهذا القيد انما هو بالنظر لما يظهر لنا والا فالواقع انه لابد فى ترتب الحكم على الوصف الشبهى من حصول مايصلح أن يكون مقصودا للشارع من شرع الحكم وان لم يظهر لنا كما ظهر فى الوصف المناسب (وأما) الوصف الطردى فخارج على كل حال. والمنفعة هى اللذة وما كان وسيلة اليها والمضرة هى الالم وما كان وسيلة اليه * قال الامام فى المحصول قيل فى حدها: اللذة ادراك الملائم وفى حد الالم ادراك المنافى ثم قال :والصواب عندى انه لايجوز تحديدهما لانهما من أظهر مايجده الحى من نفسه ويدرك بالضرورة التفرقة بين كل واحد منهما وبينهما وبين غيرهما وما كان كذلك يتعذر تعريفه بما هو أظهر منه اه ويتلخص كلامه رضى الله عنه فى أنهما من الامور الوجدانية التي لاتحد * وفى شرح القرافى المحصول ما خلاصته :ان تعريف اللذة والالم بالادراك تعريف للشيء بما يلازمه فانهما من أعراض النفس غير العلوم * وقال الاصفهانى ان ادراك الملائم سبب اللذة * ثم نقل القرافى عن بعضهم ان من الناس من يقول: ان اللذة عدمية وهي عدم

المنافى فلذة الجماع هي عدم مزاحمة المنى فى أوعيته ولذة الا كل زوال الجوع وهكذا جميع صور اللذة * ثم نقل اعتراضا على ذلك حاصله: أنا نجد أنفسنا نلتذ بالنظر الى وجه جميل لم يكن قط فى بالنا ولا نحن مشتاقون اليه حتى يقال ذهب برؤيته ألم الشوق* فيؤخذ من ذلك أن اللذة غير دفع الالم. ثم أجاب عنه بأن كل نفس فاضلة مائلة الى رؤية الجمال من حيث الجملة فاذا رأت هذه الصور اندفع عنها ألم هذا الشوق الغريزى. واو فى قوله سواء كان المقصود جلب منفعة أو دفع مضرة لمنع الخلو فتجوز الجمع مثال ما اذا كان المقصود جلب منفعة بقاء الحياة المترتب على القصاص ومثال دفع الضرر منع التعدى فان من علم بوجوب القصاص امتنع من التعدى بالقتل وبذلك ظهر وجه الجمع بينهما. ثم إن جلب المنفعة أو دفع المضرة انما يكون بالنسبة الى العبد لتعالي الرب جل جلاله عن الضرر والانتفاع وكون ذلك مقصودا من شرع الحكم تفضل واحسان من الله تعالى علي عباده ليس واجبا عليه خلافا للمعتزلة كما تقدم * وسيأتى له مزيد تحقيق* هذا تمام شرح هذا التعريف. ثم ابن الحاجب تبع الآمدة فى مختصره فعرف المناسب بهذا التعريف غير انه اقتصر علي (قوله مقصودا) ولم يزد قوله من شرح الحكم. وفسر المقصود شارحه المحقق العضد بما يكون مقصودا للعقلاء والسر فى ذلك كما قاله السعد أنه يلزم علي عبارة الآمدي اشتمال التعريف على الدور لان المقصود من شرع الحكم إنما يعرف بكونه مناسبا. ولو عرف كونه مناسبا بذلك كان دورا* والعلامة ابن السبكي مع كونه متأخرا عنهما اختار عبارة الآمدى ولعله لم يسلم الدور المذكور كما قاله ابن قاسم فى آياته من غير بيان وجهه. وأنت إذا تاملت حق التامل وجدت أن تعريف الآمدى سالم من الدور لان تصور مفهوم المقصود من شرع الحكم لا يتوقف على تصور المناسب والمتوقف انما هو معرفة كون هذا الشئ المعين مقصودا من شرع حكم معين على المناسب له بخصوصه فتدبر * والاسنوى ذكر هذا التعريف بعبارة ابن الحاجب ونسبه اليه وقال ان الآمدى ذكر نحوه من غير أن يشير إلى شيء مما سبق غير أنه استشكل التعريف من جهة أخرى فقال ما خلاصته: ان الاصوليين قالوا إن المناسب قد يكون ظاهراً منضبطا وقد لا يكون بل يكون خفيا أو مضطربا. والتعريف لا ينطبق الا علي الاول فيكون

غير جامع . وأجاب عنه ابن قاسم بان هذا تعريف للمناسب الذى يصلح للتعليل بنفسه وتوضيحه . أن المناسب إذا كان ظاهراً منضبطا كان هو العلة بنفسه كوصف السرقة و الزنا بوجوب الحد . وان كان خفيا أو مضطربا اعتبر للعلية وصف آخر ظاهر منضبط يلازم ذلك الوصف ملازمة عقلية أو عادية او عرفية بمعنى أن ذلك الوصف يوجد بوجود الوصف الظاهر المنضبط ولا حاجة الي العدم بعدمه كما فى السعد على العضد . ويعبر عن هذا الوصف الملازم بالمظنة . والسر فى ذلك أن العلة معرف للحكم والذي يصلح أن يكون معرفا لابد أن يكون ظاهراً منضبطا . (مثال) المناسب الخفى القتل العمد العدوان فانه مناسب لشرع القصاص تحصيلا للمقصود الذى هو حفظ النفوس لكن وصف العمدية خفى لان القصد أو عدمه أمر نفسي لايدرك منه شىء فنيط القصاص بافعال مخصوصة كاستعمال الجارح فى القتل يلزمها عرفا أن تكون صادرة عن عمد (ومثال) المناسب المضطرب المشقة فانها مناسبة لترتيب الترخص عليها تحصيلا لمقصود التخفيف الا انه لا يمكنه اعتبارها علة بنفسها لاضطرابها وعدم انضباطها لانها ذات مراتب تختلف باختلاف الاشخاص والازمان وليس كل قدر منها يوجب الترخص والاسقطت العبادات . وتعين القدر منها الذى يوجبه متعذر فنيط الترخص بوصف ظاهر منضبط يلازمها وهو السفر * وهذا الجواب مبنى على تسليم أن المناسب ينقسم الى القسمين المذكورين . والذى يؤخذ من شرح المحقق المحلى كما وضحه العلامة الشربيني أن المقسم اليهما هو مطلق الوصف (أما) المناسب فلا يكون الا ظاهرا منضبطا . فعلى ذلك يكون الوصف المناسب فى القسم الثانى هو الوصف الملازم المعبر عنه بالمظنة كالسفر فى المثال الثانى دون المشقة وإن كانت مناسبته باعتبار مايظن فيه من المشقة فلا يرد هذا الاشكال من أصله * بقى إشكالان على هذا التعريف ذكرهما الزركشى فى البحر المحيط نقلا عن الهندي من غير أن يجيب عنهما . وحاصل الاول انه اعتبر فى ماهية المناسب اقتران الحكم بالوصف وهو خارج عنها بدليل أنه يقال : المناسبة دليل العلية ولو كان الاقتران داخلا فى الماهية لما صح هذا اه ولعله أخذ ذلك من قوله

يلزم من ترتيب الخ * (والجواب) أن الاقتران المعتبر دليلا كما سبق فى الايماء هو اقتران وصف ملفوظ أو مقدر مع الحكم والترتيب المأخوذ فى التعريف معناه أن الحكم شرع لاجله من غير لزوم أن يكون مذكورا معه أو مقدرا فى نظم الكلام ولو عممنا فى الوصف المقترن فى الايماء بان جعلناه شاملا للمستنبط لزم أن يكون الايماء فى كل صور العلة سواء كان طريق استخراجها المناسبة أو الدوران أو غيرهما كما سبق تحقيقه فى الايماء . وحاصل الاعتراض الثاني : أن هذ التعريف غير جامع لانه لايشمل الحكمة الظاهرة المنضبطة فانه يجوز التعليل بها كما اختاره صاحب هذا الحدوهي مناسب. والوصفية غير متحققة فيها * والجواب أن الحكمة تطلق باطلاقين تطلق أولا على ما كانت واسطة فى ترتب الحكم علي الوصف كالمشقة وتطلق ثانيا على المقصود للشارع من شرع الحكم كالتخفيف . والظاهر أن مرادهم بالحكمة التى يجوز التعليل بها اذا كانت ظاهرة منضبطة هي الاولى * وحينئذ لانسلم أنه لايصدق عليها التعريف فانه يقال لها وصف ظاهر الخ كما يؤخذ من السعد على العضد والله أعلم *

(التعريف الثالث والرابع) نقلهما الاسنوى عن الامام وعبارته قال الامام : من لا يعلل أحكام الله تعالى يقول المناسب هو الملازم لافعال العقلاء فى العادات . ومن يعللها يقول انه الوصف المفضي الى ما يجلب للانسان نفعا أو يدفع عنه ضرراً اه واعترض عليهما بما خلاصته أن القتل العمد العدوان مناسب لمشروعية القصاص مع أنه لايصدق عليه أنه ملائم ولا جالب للنفع ولا دافع للضرر فلا يكونان جامعين وأجاب ابن قاسم فى آياته بان المراد ملائم وجالب أودافع من حيث ترتب الحكم عليه اه . وفى هذا الاشكال بالنسبة إلى التعريف الثانى نظر فانه لم يتضمن ان المناسب جالب للنفع أودافع للضرر بل الذى تضمنه أن المناسب مفض الى الجالب أو الدافع فلا يرد عليه هذا الاشكال حتي يحتاج الى الجواب . نعم يرد على تعريف البيضاوي الآتى وجوابه ماقاله ابن قاسم * ثم ان حاصل شرح التعريف الاول بعد الجواب عن الاعتراض السابق أن المناسب

هو

هو الوصف الملائم ضم الحكم اليه لافعال العقلاء فى العادات . أى لما يحصل منهم فى مطرد العادة من ضمهم الشىء الي مايوافقه كضمهم اللؤلؤة الي مايوافقها ف الصغر والكبر : وملائمة ضم الحكم الى الوصف لافعال العقلاء لما يترتب على مشروعية هذا الحكم لذلك الوصف من المصلحة أو دفع المفسدة * ثم إنك اذا تأملت وجدت أن هذا التعريف مع ما احتاج اليه من التكلف هو تعريف باللازم فان موافقة الضم للضم ليس هو معنى مناسبة المضمومين بل ناشئة عنها والله أعلم * وحاصل شرح التعريف الثاني أن المناسب هو الوصف المفضي الى مايجلب الخ أى الموصل الى حكم يترتب على مشروعيته لاجل ذلك الوصف نفع او دفع ضرر * واسناد جلب النفع ودفع الضرر إلى الحكم من الاسناد الي السبب كما هو واضح * (فان قلت) هل لكل ممن لايعلل احكام الله ومن يعلل أن يعرف المناسب بتعريف الفريق الآخر (قلت) لامانع من ذلك فمن لايعلل اذا عرف المناسب بالوصف المفضى الخ يريد بالنفع ودفع الضرر الحكم والغايات المترتبة علي الاحكام من غير أن تكون باعثة . ولا محذور فى تعريف من يعلل للمناسب بالملائم لافعال العقلاء والله أعلم *

(التعريف الخامس) ما ذكره البيضاوى فى المنهاج من أن المناسب هو ما يجلب للانسان نفعا أو يدفع عنه ضرراً اهـ وقد اعترض عليه الاسنوى بأنه جعل المقاصد أنفسها أوصافا مناسبة قال وهذا على خلاف اختيار الامام وهو فاسد الا ترى أن مشروعية القصاص مثلا جالبة أو دافعة كما بيناه وليست هى الوصف المناسب لان المناسب من أقسام العلل فيكون هو القتل فى مثالنا لا المشروعية لانها معلولة لا علة وكذا الردة وغيرها مما قلناه اهـ وفيه نظر واضح فانه إن أراد بالمقاصد هى المعلومة في هذا المقام المترتبة علي مشروعية الاحكام من جلب المصالح ودفع المفاسد فلا نسلم أن هذا التعريف يقتضي ذلك لان المقاصد بهذا المعني مجلوبة لا جالبة . وإن أراد بالمقاصد الاحكام كما هو مقتضي قوله ألا ترى أن مشروعية القصاص جالبة أو دافعة فمسلم لكن يبعده اطلاق المقاصد على الاحكام

فانه لم يعرف فى هـذا المقام . هذا كله إذا جعلنا هذا الاعتراض من الشارح الاسنوى علي تعريف صاحب المنهاج كما هو ظاهر عبارته فان جعلناه اعتراضا على تقسيم المناسب إلى دنيوى وأخروى الخ المذكور بعده بقطع النظر عن ظاهر عبارته فالاعتراض فى ذاته معقول لكن بغير هذا التقرير الذى قرره بأن يقال تقسيم المناسب إلى دنيوى وأخروى وإلي ضرورى ومصلحي الخ غير صحيح لان هذه أقسام للمقصود المرتب على الحكم المشروع لا للوصف المناسب * والجواب أنه تقسيم للمناسب لا من حيث ذاته بل من حيث المقصود المرتب عليه فهو في الحقيقة تقسيم للمقصود * هذا وقد علمت أن هذا التعريف يرد عليه الاعتراض الذى أورده الاسنوى علي التعريف الثانى من تعريفى الامام وعلمت أن جوابه ما ذكره ابن قاسم . ولنا أن نقرر هـذا الاعتراض بتوسع فنقول ان كانت (ما) من قوله ما يجلب واقعة علي الحكم صح نسبة الجلب اليه لكن فيه جعل المناسب هو الحكم مع انه الوصف المرتب عليه الحكم * وإن كانت واقعة علي الوصف لم يصح نسبة الجلب اليه لأن الجالب هو المشروعية لا الاوصاف المناسبة كالسرقة والقتل كما سبق. وحاصل جواب ابن قاسم انا نختار ان (ما) وقعه علي الوصف ونسبة الجلب اليه لا من حيث ذاته بل من حيث ترتب الحكم عليه فينحل التعريف الى أن المناسب هو الوصف الذى يجلب من حيث ترتب الحكم عليه نفعا أو يدفع ضرراً . ولنا أن نختار فى غير هذا المقام إيقاع ما على الحكم فان المناسبة من الامور الاضافية التي تطلق على الحكم كما تطلق على الوصف لكن لا يناسب ما نحن فيه لانا بصدد بيان مناسبة الوصف الدالة على كونه علة للحكم والله أعلم *

واعلم انه قد وقع اضطراب فى النقل عن الامام فى التعريف الثانى من تعريفيه السابقين فالاسنوى نسب اليه العبارة التي نقلناها عنه سابقا . والمحقق المحلى فى شرح جمع الجوامع نسب اليه التعريف الخامس الذى ذكره صاحب المنهاج . ونحن نذكر لك عبارة الامام بنصها من كتاب المحصول ثم ننظر هل تنطبق على

ماذكره الاسنوى أو علي ما ذكره المحلى قال الامام رضي الله عنه : المناسب هو ما يفضى إلى ما يوافق الانسان تحصيلا أو إبقاء ويعبر عن التحصيل بجلب المنفعة وعن الابقاء بدفع المضرة اه فاذا جعلنا قوله تحصيلا أو إبقاء تمييزاً وهو فى الحقيقة مبين لما يوافق كان المعنى المناسب هو ما يفضى إلى ما يوافق الانسان من جلب منفعة او دفع مضرة وكان مؤداه ما ذكره البيضاوى والمحلى . وإن جعلنا قوله تحصيلا أو ابقاء حالامؤولا باسم الفاعل من ضمير يوافق كان المعنى المناسب هو مايفضي إلي مايوافق الانسان حال كون الموافق جالبا للمنفعة او دافعا للمضرة وكان مؤداه ماذكره الاسنوى ونسبه إلى الامام · هذا إذا اعتبرنا ان هناك فرقا بين هذين الاحتمالين فى عبارة الامام وكذلك بين العبارة التي نقلها الاسنوى عنه وبين تعريف البيضاوى كما هو ظاهر كلام الاسنوى حيث جعل تعريف البيضاوى غير تعريف الامام الثاني * والتحقيق كما علمت من شرح هذه التعاريف انه لافرق فى المعنى بين احتمالى عبارة الامام ولا بين العبارة التي نقلها عنه الاسنوى وبين تعريف البيضاوى وذلك لان الوصف الجالب من حيث ترتب الحكم عليه هو بعينه الوصف المفضى إلى الجالب فكلام البيضاوى موافق لكلام الامام (أما) الشارح الاسنوى فلا يخلو كلامه من موضع اشكال لأنا ان جعلنا عبارته فى تعريف الامام غير تعريف البيضاوى فلا حق له فى اعتراضه على تعريف الامام وإنما يرد اعتراضه علي تعريف البيضاوى كما سبق تقريره عليه . وان جعلنا عبارات هذا التعريف متفقة فلا حق له فى اعتباره تعريف البيضاوى تعريفا مغايراً لتعريف الامام ثم الاعتراض عليه وقد تقدم جميع ذلك *

بقي أن يقال : يفهم من شرح المحقق المحلى أن جميع هذه التعاريف متقاربة فى المعني. ولعل المراد ان ماصدقها واحد فان مايصدق عليه الملائم لافعال العقلاء الخ يصدق عليه مالو عرض علي العقول الخ وكذلك بقية التعاريف لكن هذا بقطع النظر عن قيدى الظهور والانضباط فى تعريف الآمدى * إلا أن يقال : إن هذين القيدين عند التحقيق من شروط مايصح أن يكون علة فى ذاته كما يعلم

مما سبق * هذا مايتعلق بتعريف المناسب بالمعنى العام ولا يخفى أن معني المناسبة ظاهر من بيان معني المناسب فانك إذا علمت أن المناسب وصف ظاهر منضبط الخ علمت أن المناسبة هي كون الوصف ظاهراً الخ وهكذا بقية التعاريف * ويطلق المناسب علي معنى أخص وهو الوصف المعين للعلية بمجرد إبداء المناسبة أي اللغوية وهي الملائمة بينه وبين الحكم من غير نص ولا إجماع فهذا اخص من الاول لان المناسب بالمعني الاول يشمل مالو كان الوصف المناسب منصوصا علي علته أو مجمعا عليها بخلاف هذا . ويسمى استخراج هذا الوصف المناسب تخريج المناط لانه ابداء مانيط به الحكم وحاصله تعين العلة بمجرد ابداء المناسبة اللغوية أى الملائمة من ذات الوصف لا بنص ولا اجماع مع السلامة من القوادح . وقد سوى ابن الحاجب بين المناسبة والتخريج . وماذكرناه كما صنع ابن السبكى فى جمع الجوامع وقرره شارحه المحقق المحلى أقعد لان المناسبة من افراد المناسبة اللغوية وهي دليل للعلية ثابت فى نفسه شأن باقى الادلة بخلاف التخريج فانه فعل المجتهد . (فان قلت) قد سبق فى عبارة الغزالى أن تخريج المناط هو استنباط العلة بعد النص علي الحكم وظاهره أن الاستنباط أعم من أن يكون بدليل المناسبة أو بغيره من الادلة كالسبر والتقسيم والدوران .

وما هنا يقتضى أن التخريج قاصر علي استنباط العلة بدليل المناسبة (قلت) سيأتى أن باقى الادلة لا تستقل بالدلالة عند بعضهم بل لابد أن ينضم اليها المناسبة أو يقال إن هذا التخصيص اصطلاح آخر أو لان أهم الادلة هى المناسبة * وبعد كتابة ماتقدم رأيت فى التحرير أن تخريج المناط أعم من الادخاله لانه يصدق على مايثبت بالسبر ثم قال وفى كلام ابن الحاجب مايفيد التساوى بينهما اهـ والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب *

البحث فى تقسيمات المناسب

ينقسم المناسب باعتبارات مختلفة . ينقسم أولا باعتبار ذات المناسبة (وثانيا) باعتبار المقصود الحاصل من ترتب الحكم عليه (وثالثا) باعتبار إفضائه الى المقصود (ورابعا) باعتبار اعتبار الشارع إياه وعدم اعتباره *

التقسيم الاول

ينقسم المناسب باعتبار المناسبة الى حقيقى واقناعي فالحقيقى هو التي لا تزول مناسبته بالتأمل فيه وأمثلته كثيرة سيأتى منها فى التقسيم الآتي. والاقناعي هو الذى تظن مناسبته فى بادىء الرأي واذا بحث عنه وضح أنه غير مناسب. (مثاله) وصف النجاسة الذي علل به أصحابنا تحريم بيع الميتة والخمر والعذرة وقاسوا الكلب والسرجين عليها ووجه كون هذا الوصف مناسبا إقناعيا أن كون هذه الاشياء نجسة يناسب اذلالها ومقابلتها بالمال يناسب اعزازها والجمع بينهما متناقض فهذا وان ظهر فى بادىء الرأى انه مناسب فبعد التأمل يظهر انه ليس كذلك . لان المعني بكونه نجسا منع الصلاة معه ولا مناسبة بين بيعه واستصحابه في الصلاة * هذا خلاصة ما فى المحصول واعترض عليه ابن السبكى فى شرح المنهاج بانا لا نسلم أن المعني بكونه نجسا منع الصلاة معه بل ذلك من جملة احكام النجس وحينئذ فالتعليل بكون النجاسة تناسب الاذلال ليس باقناعي اه وتوضيح كلامه انه اذا كان منع الصلاة معه من جملة احكام النجس وليس هو المقصود به فقط كان احتقار الاشياء النجسة واذلالها المنافي لمقابلتها بالمال من جملة احكامه ايضا وحينئذ كان التعليل بوصف النجاسة لعدم صحة بيعها تعليلا بوصف حقيقي لا اقناعى * ثم إن ابن السبكى بعد اعتراضه على هذا المثال أتى بمثال آخر للاقناعى وهو ما علل به الحنفية لصحة بيع عبد من عبدين أو ثلاثة من قولهم ـ غرر قليل تدعو الحاجة اليه ـ فاشبه خيار الثلاث فان الرؤساء لا يحضرون السوق لاختيار المبيع فيشترى الوكيل واحدا من ثلاثة ويختار الموكل ما يريد فهذا وان تخيلت مناسبته اولا فعند التأمل يظهر أنه غير مناسب . لانا نقول لا حاجة الى ذلك لانه يمكنه ان يشترى ثلاثة فى ثلاثة عقود بشرط الخيار فيختار منها ما يريد اه (وقوله) غرر قليل الخ أى لجهل المبيع لانه واحد من اثنين او ثلاثة (وقوله) فان الرؤساء الخ بيان وجه المناسبة فى بادىء الرأي ببيان وجه الحاجة (وقوله) لانه يمكنه الخ بيان لعدم

المناسبة عند التأمل لعدم الحاجة الى ذلك لامكان شراء ثلاثة فى ثلاثة عقود فيحصل المقصود *

(فان قلت) ماالفرق بين المناسب الاقناعي والشبه الآتى على التعريف الصحيح له قلت المناسب الاقناعي مناسبته فى الظاهر فقط ثم بعد التأمل يتضح أنه غير مناسب وأما الشبه فليس مناسبا فى الظاهر وإنما التفت اليه الشارع فقط فعلمنا من ذلك أنه مناسب فى الواقع و نفس الامر والله تعالى أعلم *

﴿ التقسيم الثاني للمناسب باعتبار المقصود ﴾

ينقسم المناسب الحقيقي باعتبار المقصود الى دنيوي وأخروى والدنيوى الى ضرورى ومصلحى وتحسيني وذلك لان المقاصد التى تفضل الله سبحانه وتعالى فشرع الاحكام لاجلها وهى جلب المنافع للعباد ودفع المفاسد عنهم اما أن تكون حاصلة فى الدنيا أو حاصلة فى الآخرة فان كانت فى الدنيا فالدنيوى وإن كانت فى الآخرة فالاخروى ثم ان الدنيوى إما أن تكون الحاجة اليه بالغة حد الضرورة (١) فهو الضرورى وإما أن يكون محتاجا اليه لكن الحاجة اليه لم تصل الي حد الضرورة فهو المصلحى ويعبر عنه بالحاجى وإما أن لايكون محتاجا اليه بل يكون مستحسنا فى العادات فهو التحسيني * والضرورى اما أن يكون ضروريا فى أصله اومكملا للضرورى فالاول منحصر فى المقاصد الخمسة التي هى حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال فان حفظ هذه الامور الخمسة من الضروريات وهي أعلا مراتب المناسبات والحصر فيها استقرائي نظراً الى الواقع والعلم بانتفاء مقصد ضرورى خارج عنها ولم تخل من رعايتها ملة من الملل ولا شريعة من الشرائع لكونها من المهمات التي بها يرتبط نظام العالم ولا يبقى نوع الانسان مستقيم الاحوال بدون رعايتها كذا قيل فى كثير

(١) حد الضرورة من اضافة الاعم للاخص والمراد حدها الاول لاغايتها ولا نهايتها بدليل تفاوت الاقسام المذكورة مع اشتراكها فى البلوغ الى حد الضرورة فلو كان المراد نهاية الضرورة لم يصدق بغير اعلاها كذا في العطار اهـ منه

من كتب الاصول وفيه نظر من وجوه (الاول) ان هذا مبني على أنه ماخلا شرع من استصلاح وفيه خلاف مقرر فى محله كذا فى البحر المحيط (والجواب) أن هذا الخلاف وان لم أطلع عليه الآن فهو بالنظر الى الجواز العقلى لا بالنظر الى الواقع وإلا فالشرائع السابقة كما ظهر لنا مجملها من نصوص الكتاب المبين قد روعيت فيها مصالح العباد بالنظر لذلك الزمان قال الله تعالى (وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس) الآية (الثاني) مقتضى ماذكروه أن الخمر وغيرها من المسكرات كانت محرمة فى الشرائع السابقة كالزنا والقتل مع أنها ليست كذلك فان المعروف انها كانت مباحة فى الشريعة الموسوية والعيسوية بل كانت مباحة فى صدر الاسلام ثم حرمت فى السنة الثالثة بعد غزوة أحد. وأما ما نقله الغزالى فى شفاء الغليل وحكاه ابن القشيرى فى تفسيره عن القفال الشاشي من أن الذى كان مباحا هو شرب القليل الذى لا يسكر لا ماينتهى الى السكر المزيل للعقل فانه محرم فى كل ملة . فمردود لان الذى تواتر عند اهل الخبر انها كانت مباحة علي الاطلاق ولم يثبت ان الاباحة كانت الي حد لايزيل العقل قال النووى فى شرح مسلم وأما مايقوله بعض من لاتحصيل عنده أن المسكر لم يزل محرما فباطل لا اصل له اه

(فان قلت) ان معنى قولهم لم تخل من رعايتها ملة من الملل ان جميع الملل والشرائع حافظت علي الامور الخمسة التي منها العقل وذلك لايلزمه أن تكون الخمر محرمة فى جميع الشرائع (قلت) لانسلم ذلك لان شرب الخمر ان كان مؤديا لفساد العقل يلزم من ذلك أن يكون الخمر محرما فى كل شريعة تحافظ علي العقل وان لم يكن مؤديا لفساد العقل فلا يكون تحريمه لقصد المحافظة عليه (الثالث) قال في البحر المحيط زاد بعض المتأخرين سادسا وهو حفظ الاعراض فان عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم وما فدى بالضرورى أولى أن يكون ضروريا قال وهو أحق بالحفظ من غيره فان الانسان قد يتجاوز عمن جني على نفسه اوماله ولا يكاد أحد يتجاوز عن الجناية على العرض ولهذا كان أهل الجاهلية يتوقعون الحرب العوان المبيدة للفرسان لاجل كلمة . فهؤلاء عبس وذبيان استمرت الحرب بينهم اربعين سنة من أجل سبق فرس فرسا وهما قبيلتا داحس

والغبراء واليها يضاف هـذه الحرب وذلك لان المسبوق وهو حذيفـة بن بدر اعتقد أن مسبوقيته لعار فضح عرضه اه

فعلي ماقاله بعض المتأخرين تكون المقاصد ستة وعلى ذلك جرى ابن السبكى فى جمع الجوامع وهي حفظ الدين . والنفس. والعقل. والنسب. والمال. والعرض (أما) الدين فمحفوظ بشرع الزواجر عن الردة وعقوبة الداعي الي البدع وقيل هذا من مكمل الضرورى كما سيأتي والمقاتلة مع أهل الحرب وقد نبه الله عليه بقوله تعالى (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر) (وأما) النفس فمحفوظة بشرع القصاص وقد نبه الله عليه بقوله تعالى (ولـكم فى القصـاص حياة) وقد تضافر عليه مع الـكتاب السنة والاجماع فانه لولا ذلك لتهارج الخلق واختل نظام المصالح (وأما) العقل فمحفوظ بشرع الحد على المسكر وتحريم تعاطيه فان العقل هو قوام كل فعل يتعلق به مصلحته فاختلاله يؤدى الى مفسدة عظمى وقد نبه الله تعالى عليه بقوله (ليوقع بينـكم العداوة والبغضاء) (وأما) النسب فمحفوظ بتحريم الزنا الثابت بالـكتاب والسنة والاجماع وبشرع الزواجر عنه من وجوب حده الذى هو الجلد الثـابت بما تقدم أيضا وحده الذى هو الرجم الثابت بالسنة والاجماع فان المزاحمـة علي الابضاع تفضي الي اختلاط الانساب المفضى الى اختلاط التعهد عن الاولاد المفضى الى انقطاع النسل وارتفاع النوع الانسانى من الوجود وفيه التوثب علي الفروج بالتعدى والتغلب وهو مجلبة الفساد والتقاتل * (وأما) المال الذي به معاش الخلق فهو محفوظ بشرع الضمانات والحدود على قطاع الطرق والغصاب والسراق والمختلسين وهو ثابت بالـكتاب والسنة والاجماع فى الجملة * (وأما) العرض فمحفوظ بشرع الحد على القذف او التعزير فانه الواجب فى قذف غير المحصن والايذاء فى العرض بغير قذف * والمـكمل للضرورى كالمقصود من شرع عقوبة الداعي الي البدع بناء على أنه ليس ضروريا أصـليا لان الدعوة الى البـدع تدعو الى الـكفر المفوت لحفظ الدين كالمبالغة فى حفظ العقل بتحريم شرب القليل من المسكر ووجوب الحد فيه وان لم يكن مسكراً فان أصل المقصود من حفظ العقل حاصـل بتحريم شرب المسكر والحد عليه لا بتحريم قليله لـكن لما كان يدعو الى كثيره بما يورث النفس

من

من الطرب المطلوب زيادته بزيادة سببه الى أن يسكر حرم للتتميم والتكميل . فان من حام حول الحي يوشك أن يقع فيه . والمبالغة فى حفظ النسب بتحريم النظر والمس فى ترتيب التعزير على ذلك فان أصل المقصود من حفظ النسب حاصل بتحريم الزنا ووجوب الحد عليه لكن لما كان ماذكر من المس والنظر قد يؤدى الى الزنا حرم تكميلا كما سبق (فان قلت) مقتضي هذا تحريم كل داعية الى محرم مع أن الجماع فى الصوم محرم ومفطر ولم تحرم دواعيه من القبلة والمباشرة فقد ثبت فى الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم «كان يقبل ويباشر وهو صائم» غايته انه مكروه إذا لم يأمن على نفسه (قلت) ان مثل هذه الدواعي قد ضعفت بسبب الصوم فالشأن فيها أن لا تؤدى إلى ما هى داعية اليه . علي أن الكلام الآن منظور فيه الي مقتضى الدليل العام وإلى الكليات لا الي تفاصيل الجزئيات فقد تخص بعض الجزئيات بأحكام على خلاف مقتضي الدليل العام لحكم تخصها والله أعلم بالصواب * (تنبيه) لا يخفى عليك فى قسم الضرورى ومكمله الوصف المناسب والحكم الشرعى المترتب عليه والمقصود من ذلك الحكم * ولزيادة التوضيح نذكرها فى جميع ما سبق فالردة وصف مناسب ووجوب الحد عليها حكم شرعى والمحافظة على الدين هو المقصود . والقتل العدوان وصف مناسب ووجوب القصاص حكم شرعي والمحافظة على النفس هو المقصود والاسكار وصف مناسب وحرمة تعاطي المسكر ووجوب الحد عليه حكم شرعى والمحافظة على العقل هو المقصود . والزنا وصف مناسب وحرمته ووجوب الحد عليه هو الحكم الشرعى والمحافظة على الانساب هو المقصود . والسرقة والغصب وصف مناسب والتحريم ووجوب الحد والضمان حكم شرعي والمحافظة علي الاموال هو المقصود . والقذف وصف مناسب وحرمته ووجوب الحد عليه حكم شرعى والمحافظة علي العرض هو المقصود * هذا فى الضروريات الاصلية (وأما) المكملات فكونه يدعو الي البدع وصف مناسب وعقوبته هو الحكم والمحافظة علي الدين هو المقصود . والنظر أو المس وصف مناسب والحكم هو الحرمة والمبالغة فى حفظ النسب هو المقصود . وكون قليل المسكر مؤديا الى كثيره وصف مناسب وحرمته هو الحكم

والمبالغة فى حفظ العقل هو المقصود . (القسم الثانى) المصلحي وقد سبق انه هو ما تدعو حاجة الناس اليه من غير أن يصل الى حد الضرورة وينقسم الى قسمين كالضرورى أحدهما أصلى والآخر مكمل له (فالاول) كالمقصود من تسليط الولى على تزويج الصغيرة فان مصالح النكاح غير ضرورية فى الحال الا أن الحاجة اليه حاصلة وهو تحصيل الكفء الذى قد يفوت لا الي بدل فالوصف المناسب الصغر والحكم تسليط الولي علي تزويجها والمقصود الذى شرع التسليط لحصوله هو تحصيل الكفء الذى قد يفوت لا الى بدل . يعنى ان الصغيرة لو منع تزويجها لعدم حاجتها الى النكاح حال الصغر قد لا يوجد الكفء لها الذي تيسر لها حال الصغر وهى كبيرة فتفوت مصلحة من مصالح النكاح وهى الكفاءة التي يترتب عليها دوام الألفة وانتظام المعيشة بين الزوجين وكالمقصود من البيع والاجارة والمساقاة والقراض فان المعاوضة وان ظنت أنها ضرورية فكل واحد من هذه العقود ليس بحيث لو لم يشرع لأدى إلى فوات شيء من الضروريات الخمس . وجرى امام الحرمين كما سيأتى فى عبارته أن المقصود من البيع من قسم الضرورى لا من قسم الحاجى . وفى حواشى جمع الجوامع ان الوصف المناسب فى البيع هو الحاجة والحكم هو نفس البيع والمقصود التمكن من الملك . ولو قلنا ان الوصف المعتبر علة اصطلاحا هو الصيغة التي هي مظنة الرضا الذى هو مظنة الحاجة والمقصود هو الملك لكان أقرب الى امثاله والله أعلم *

(والثاني) وهو المكمل للحاجى كالمقصود من شرع خيار البيع وهو التروى فانه مكمل للمقصود من البيع وهو الملك لان ما ملك بعد التروى والنظر فى أحواله يكون ملكه أتم واقوى مما هو بدون ذلك لسلامته من الغبن * وكالمقصود من وجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل فى تزويج الولي للصغيرة فان أصل المقصود من النكاح حاصل بدونها لكنه أشد افضاء الى دوام النكاح فهو من مكملات مقصود النكاح *

(القسم الثالث) التحسيني وهو مالا تدعو الحاجة اليه لكن فيه تحسين وتزيين وتقرير للناس على مكارم الاخلاق . ومحاسن الشيم وهو على نوعين مالا يقع علي

معارضة قاعدة شرعية كالمقصود من تحريم القاذورات فان نفرة الطباع عنها لخساستها مناسب لحرمة تناولها حثا للناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم قال تعالى (ويحرم عليهم الخبائث) وحمله الشافعي رضي الله عنه على المستخبث عادة على تفصيل فى ذلك وقال صلى الله عليه وسلم « بعثت لأتمم مكارم الاخلاق » رواه البيهقى فى سننه * وكازالة النجاسة فانها مستقذرة فى الجبلات واجتنابها من المهمات فى باب المكارم والمروءات ولهذا يحرم التضمخ بها على الصحيح من غير حاجة . قال الامام فى البرهان: والشافعي نص على هذا فى الكبير ثم انه فى النهاية فى الكلام على وطء الامة فى دبرها قال لا يحرم * وكايجاب الوضوء لما فيه من افادة النظافة وسيأتي له تفصيل واف عن امام الحرمين * وكسلب العبد أهلية الشهادة لان العبد نازل المقدار والمنزلة لكونه مسخراً للمالك مشغولا بخدمته فلا يليق به منصب الشهادة لشرفها وعظم خطرها جريا للناس علي ما ألفوه من محاسن العادات وان كان لا تتعلق به حاجة ضرورية ولا مصلحية ولا هو من قبيل التكملة لأحدهما وليس هذا من قبيل سلب ولايته على الطفل فان سلب ولايته عنه من قبيل الحاجيات لأن الولاية علي الطفل تستدعى الخلو والفراغ والنظر فى أحواله . واستغراق العبد فيما هو الواجب عليه من خدمة مالكه مانع من ذلك وليس الامر كذلك فى الشهادة لاتفاقها فى بعض الاحيان* فكون العبد نازل المقدار ناقصا وصف مناسب وسلب العبد أهلية الشهادة هو الحكم والمقصود الجرى علي محاسن العادات * قال الزركشى فى البحر استشكل ابن دقيق العيد هذا لان الحكم بالحق بعد ظهور الشاهد وإيصاله الى مستحقه ودفع اليد الظالمة عنه من مراتب الضرورة واعتبار نقصان العبد فى الرتبة والمنصب من مراتب التحسين وترك مرتبة الضرورة ورعاية مرتبة التحسين بعيد جدا . نعم لو وجد لفظ يستند اليه فى رد شهادته ويعلل بهذا التعليل لكان له وجه (فاما) مع الاستقلال بهذا التعليل ففيه هذا الاشكال . وقد تنبه بعض أصحاب الشافعي لاشكال المسألة فذكر انه لا يعلم لمن رد شهادة العبد مستندا أو وجهاً اه * (النوع الثاني) مايقع علي معارضة قاعدة معتبرة كالكتابة فانها وإن كانت مستحسنة في

العادات الا انها فى الحقيقة بيع الرجل ماله بماله وذلك غير معقول وهذا على خلاف مذهب المالكية من أن العبد يملك * هذا ما يتعلق بالمقصود الدنيوى (وأما) المقصود الذى يحصل فى الآخرة فلا يخرج عن جلب الثواب ودفع العقاب فالاول كالمقصود من إيجاب الطاعات وأفعال العبادات فانها تفضي الى نيل الثواب ورفع الدرجات (والثاني) كالمقصود من تحريم أفعال المعاصي وشرع الزواجر عليها فان ذلك يفضى إلى دفع العقاب المرتب علي تلك الافعال وقال الاسنوى (وأما) الاخروى فهو المعالي المذكورة فى علم الحكمة في باب تزكية النفس وهي تهذيب الاخلاق ورياضة النفوس المقتضية لشرعية العبادات فان الصلاة مثلا شرعت للخضوع والتذلل والصوم لانكسار النفس بحسب القوى الشهوانية والغضبية فاذا كانت النفس زكية تؤدى المأمورات وتجتنب المنهيات حصلت لها السعادة الاخروية (وقوله) المعالى فى النسخ باللام أى الامور العالية ويجوز أن يكون بالنون جمع معنى أى الحكم ويؤيده عبارة المحصول ونصها وهي الحكم المذكورة فى رياضة النفس وتهذيب الاخلاق فان منفعتها فى سعادة الآخرة اهـ * (فان قلت) ان تهذيب الاخلاق وتزكية النفس ان كانت هى المقصود باعتبار ذاتها فهي حاصلة فى الدنيا لا فى الآخرة وان كانت مقصودة باعتبار ما يترتب عليها من السعادة الاخروية بنيل الثواب ورفع الدرجات ودفع العقاب كان المقصود في الحقيقة هو السعادة الاخروية فالواجب الاقتصار فى البيان عليها كما سبق (قلت) لاشك أن المقصود الاخروى هو السعادة بنيل الثواب ودفع العقاب لكنه ذكر تزكية النفس لانها منشأ تلك السعادة ويتضح بها تماما استحقاق الثواب وعدم العقاب ويؤيد ذلك عبارة المحصول السابقة.

(فان قلت) إن مقتضي هذا أن شرع العبادات وافعال الطاعات لمقصود أخروى فقط مع أن الصوم شرع لحكم ومقاصد غير ما ذكر (منها) كسر النفس وذوقها ألم الجوع لتتربي فيها داعية العطف على الفقراء والمحتاجين. والزكاة أيضا شرعت لدفع حاجة الفقير. والحج شرع لحكم كثيرة (منها) دنيوية أيضا كالتعارف بين المسلمين واشعارهم بالوحدة الاسلامية وتمثيل حالة الموقف العظيم (قلت) ماذكرته مسلم

ولكن جميعه من باب الوسائل والمقصد الاصلي حصول السعادة الاخروية الناشئة من تعظيم الله بعبادته وامتثال أمره . (فان قلت) هل في استطاعتك أن توضح لي الوصف المناسب في العبادات مع الحكم الشرعي المرتب عليها والمقصود الناشىء عن ذلك (قلت) نعم ويحتاج ذلك الي تمهيد فنقول: من المعلوم أن الحكمة تطلق باطلاقين (الاول) ماكان واسطة في ترتيب الحكم على العلة كالمشقة فانها واسطة في ترتب الترخص على السفر (والثاني) المقصود كالتخفيف المرتب على مشروعية القصر . فان كانت الحكمة الاولى منضبطة جاز التعليل بها على الصحيح وإلا فلا * إذا علمت ذلك تقول: ان العبادات والطاعات المشروعة أفعال مخصوصة في اوقات مخصوصة ولاشتمالها على تعظيم المعبود شرعت ويترتب علي مشروعيتها حصول الثواب ودفع العقاب فتعظيم المعبود هو الحكمة بالمعنى الاول وحصول الثواب ودفع العقاب هو الحكمة أي المقصود بالمعني الثاني فاذا كان تعظيم المعبود منضبطا كان هو الوصف المناسب وإلا فكونها أفعالا مخصوصة في أوقات مخصوصة هو الوصف المناسب وهو مشتمل علي تعظيم المعبود الذى هو الواسطة في ترتب الحكم عليها والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب *

تتمة في أمور تتعلق بهذا التقسيم

(الاول) قال ابن السبكي ومثله الزركشي في البحر المحيط : بقي قسم ثالث وهو مايتعلق بمصالح الدارين كايجاب الكفارات اذ يحصل بها الزجر عن تعاطي الافعال الموجبة لها ويحصل تلافي التقصير وتكفير الذنب الكبير *

(الثاني) هذه الاقسام مرتبة كما ذكرناها فاعلاها الضروري ثم الحاجي ثم التحسيني وقد اجتمعت هذه الاقسام الثلاثة في النفقة فنفقة النفس ضرورية والزوجية حاجية والاقارب تحسينية . ثم ان مكمل الضروري أعلا من مكمل الحاجي. وهل هو أعلا من نفس الحاجي؟ . الحقيقة انهما في محل المعارضة ولهذا اشتركا في جواز اختلاف الشرائع فيهما وكما أن هذه الاقسام مرتبة مع بعضها كما سبق فكل قسم ذو مراتب متفاوتة . فالقسم الاول وهو الضروري ليس في مرتبة واحدة بل متفاوت

فاعلاه حفظ الدين ثم حفظ النفس ثم حفظ العقل ثم حفظ النسب ثم حفظ المال وحفظ العرض * كذا يؤخذ من جمع الجوامع ومقتضاه ان المحافظة على العرض فى رتبة المحافظة على المال * قال الزركشي فى شرح جمع الجوامع والظاهر ان الاعراض تتفاوت (فمنها) ماهو من الكليات وهى الانساب وهي أرفع من الاموال فان حفظها تارة بتحريم الزنا وتارة بتحريم القذف المفضى إلى الشك فى الانساب. وتحريم الانساب مقدم على الاموال (ومنها) ماهو دونها وهو ماعدا الانساب اهـ

(والقسم) الثانى وهو الحاجي ليس فى مرتبة واحدة أيضا فان الحاجة تشتد وتضعف كالحاجة الى البيع بناء على انه حاجى فانها أشد من الحاجة الى الاجارة وقد تشتد الحاجة إلى أن تصل الي حد الضرورة كالاجارة الي تربية الطفل الذى لا أم له ترضعه . وكشراء الملبوس والمطعوم له فانه ضرورى من قبيل حفظ النفس ولهذا لم تخل عنه شريعة واطلاق الحاجى عليه باعتبار أصله لان الضرورة فيه عارضة فلا يرد على حصر الضروريات السابقة * ثم إن فائدة الترتيب تقديم ماهو أعلا علي غيره عند التعارض والله اعلم *

(الثالث) قال الامام في المحصول: ان كل واحدة من هذه المراتب قد يقع فيه مايظهر كونه من ذالك القسم وقد يقع فيه مالايظهر كونه منه بل يختلف ذلك بحسب اختلاف الظنون وقد استقصى امام الحرمين رحمه الله أمثلة هذه الاقسام ونحن نكتفى منها بواحد قال: قد ذكرنا ان حفظ النفس بشرع القصاص من باب المناسب الضرورى فما يعلم قطعاً أنه من هذا الباب شرع القصاص فى المثقل فانا نعلم أنه لولا شرع القصاص فى الجملة لوقع الهرج والمرج وتأدى الامر الى ان كل من يريد قتل انسان فانه يعدل عن المحدد الى المثقل دفعا للقصاص عن نفسه إذ ليس في المثقل زيادة مؤنة ليست فى المحدد بل كان المثقل أسهل من المحدد وعند هذا قال لايجوز فى كل شرع يراعى فيه مصالح الخلق عدم وجوب القصاص بالمثقل قال فاما ايجاب قطع الايدى باليد الواحدة فانه يحتمل أن يكون من هذا الباب ويحتمل ان لايكون (أما) الاول فلانا لو لم نوجب قطع الايدى باليد الواحدة لتأدي الأمر إلي أن

كل من أراد قطع يد انسان يستعين بشريك ليدفع القصاص عنه فتبطل الحكمة المرعية فى شرعية القصاص (واما) الثاني فلانه يحتاج الي المساعدة بالغير وقد لايساعده الغير عليه فليس وجه الحاجة الى القصاص ههنا مثل وجه الحاجة إلي شرعه فى المنفرد اه * وقد ذكر إمام الحرمين فى البرهان أقسام المناسب وأجاد وأفاد لكنه أطال فيها جدا وقد لخصها القرافى فى المحصول ولعظم أهميتها رأيت أن أقتطف من الاصل والملخص مالا يطول به هذا الكتاب عن حد الاعتدال قال رحمه الله ماملخصه : قال الخائضون فى هذا الفن رب اصل يتطرق التعليل اليه من وجوه ويتقاعد عنه من وجه (من) ذلك اختصاص القطع بالنفيس وهذا علي الجملة معلل بامر ظاهر وهو ان ارباب العقول لايهجمون على التغرير بالارواح والمخاطرة بالمهج بسبب التافه الوتح (١) وان غرر مغرر فانما يربط قصده بمال نفيس قالوا فهذا معلوم على الجملة ويشهد له القواعد الزجرية فاما التي تستحث الطبائع علي الهجوم على الفواحش فيها فانتصبت الحدود مزحزحة عنها . والمحرمات التي لاصفو ولا ميل للطبائع اليها لم يرد الشرع فى المنع عنها بحدود بل وقع الاكتفاء بما فى جبلة النفوس من الارعواء عنها مع الوعيد بالعذاب الشديد والتعرض للائمة والخروج عن سمة العدالة فى الحالة الراهنة * ثم قال هؤلاء القياس وان اقتضى الفصل فى الجملة بين التافه والنفيس لاسيما وهو يختلف بهمم النفوس فليس فيه التنصيص على النفيس ومبلغه فكان ذلك موكولا الى الشرع ونصاب السرقة منصوص عليه (ومن) ذلك النصب فى اموال الزكاة فكونه مالايحصل به الارفاق يعلل. ومن حيث خصوص القدر لايعلل * ثم المناسب خمسة أقسام (القسم الاول) فى محل الضرورة كالقصاص وكذلك البيع فان انتقال الاملاك ضرورى للناس وإذا تقرر فى الشريعة أصل ضرورى فلا يطلب تحقيقه فى آحاد النوع كما تمهد ذلك فى الشريعة ثم إن هذا الضرب ينقسم فى نظر القائس الي قسمين (أحدهما) اعتبار أجزاء

---

(١) الوتح هو القليل اه منه

الاصل مضها ببعض (والثانى) اعتبار غير ذلك الاصل بذلك الاصل اذا اتسق له الجامع (فاما) اعتبار الجزء بالجزء مع استجماع القياس لشرائط الصحة فهو يقع فى الطبقة العليا من أقيسة المعانى . ومن خصائص هذا الضرب أن القياس الجزئي فيه وان كان جليا اذا صادم القاعدة الكلية ترك القياس الجلى للقاعدة الكلية . وبيان ذلك بالمثال أن القصاص معدود من حقوق الآدميين وقياسها رعاية التماثل عند التقابل على حسب مايليق بمقصود الباب وهذا القياس يقتضى أن لا تقتل الجماعة بالواحد ولكن فى طرده والمصير اليه هدم القاعدة الكلية ومناقضة الضرورة فان استعانة الظلمة فى القتل ليس عسيرا . وفى درء القصاص عندفرض الاجتماع خرم أصل الباب · وحاصل القول فى ذلك يؤول الى أن مقابلة الشيء با كثر منه ليس يخرم أمرا ضروريا . فهذا معنى تسميتنا لهذا جزئيا وإلا فالتماثل فى الحقوق المعزية الي الآدميين من الامور الكلية فى الشريعة غير أن القاعدة التى سميناها كلية فى هذا الضرب مستندها امر ضرورى والتماثل فى التقابل أمر مصلحي والمصلحة اذا لم تكن ضرورة جزء بالاضافة الي الضرورة * ثم قال بعد كلام طويل فهذا اعتبار الجزء بالجزء فى الضرب الاعلي من القياس ولو أراد القائس أن يعتبر قاعدة اخرى بقاعدة والضرورة تجمعهما فهذا متقبل معمول به أيضا فاذا اعتبر القائس حدا واجبا بقصاص أو قصاصا بحد فذلك حسن بالغ وكذلك إذا اعتبر معتبر عقدا تمس الضرورة اليه بالبيع كان حسنا على شرط السلامة . ثم قال الامام فى موضع آخر من البرهان إن الضرورات على ثلاثة أقسام (قسم) يتناهى قبحه فى موارد الشرع ومع ذلك لا تبيحه الضرورة بل يوجب الشرع الانقياد للتهلكة والانكفاف عنه كالقتل والزنا فى حق المكره عليهما. وقسم قد تبيحه الضرورة ولكن لا يثبت حكمها كليا فى الجنس بل يعتبر تحققها فى كل شخص كاكل الميتة وطعام الغير (والقسم الثالث) ماترتبط الضرورة باصله من غير نظر إلى الآحاد كالبيع وما فى معناه (قلت) وتوضيحه أن البيع من حيث هو اذا نظر اليه منسوبا الى الجنس يكون ضروريا اذ لولم يشرع أصلا

لوقع

لوقع الحرج اذ ليس عند كل واحد جميع مايحتاج اليه فى معيشته الضرورية . واذا نظر اليه بالنسبة الى كل فرد فرد لا يكون ضروريا اذ ليس كل فرد مضطرا الى البيع أو الشراء . (والقسم الثانى) مايبني على الحاجة كالاجارة وهذا الضرب لاخلاف فى جريان قياس الجزء منه على الجزء (فاما) اعتبار غير ذلك الاصل بذلك الاصل مع جامع الحاجة فهذا امتنع منه معظم القياسيين * ثم قال رضى الله عنه ان الاجارة خارجة عن الاقيسة التى سميناها جزئية في القسم الاول فان مقابلة العوض الموجود بالمعدوم خارج عن القياس الشرعى في المعاوضات فان قياسها أن لايتقابل الا موجودان ولكن احتمل ذلك في الاجارة لمكان الحاجة وقد ذكرنا أن الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة فى آحاد الاشخاص . والبيع يلتحق بقاعدة الضرورة من جهة مسيس الحاجة الي تناول العروض . والعروض لاتعنى لاعيانها وإنما تراد لمنافعها . ومتعلق تصرفات الخلق فى الاعيان مجال منافعهم منها واذا أطلق الفقيه ملك العين اراد به الاستمكان من التصرف الشرعي علي حسب الارادة ما بقيت العين . ثم المنافع اذا قدرت نوعا من العروض وظهر مسيس الحاجة فى المساكن والمراكب التحق هذا النوع بالاصول الكلية . واشترط مقابلة الموجود بالموجود من باب الاستصلاح والحمل على الارشد والاصلح ولا يظهر تعلق هذا الفن بالحاجة . ولهذا يسمى الجزئي وليس المراد بكونه جزئيا جريانه فى شخص أو جزء ولكن الاصل الذى لابد من رعايته الضرورة ثم الحاجة . والاستصلاح فى حكم الوجوه الخاصة فى حكم الجزء عند النظر فى الضوابط الكلية. فاذن القياس علي الاجارة اذا استجمع الشرائط لايدرأه الا الاستصلاح الجزئى فى مقابلة الموجود بالموجود وهذا كقياسك النكاح فى وجه الحاجة اليه علي الاجارة أى وهذا قد يمنع كما قاله القرافى ثم قال ومن قال إن الاجارة خارجة عن القياس فليس على بصيرة فى قوله فانها ان خرجت بخروجها عن الاستصلاح فهى جارية على مقتضى الحاجة والحاجة هي الاصل والاستصلاح بالاضافة اليه فرع وقد أطال رضى الله عنه في هذا الموضوع من هذا القبيل . (القسم الثالث) نذكر فيه عبارة القرافى فى تلخيصه لان عبارة

الامام طويلة قال رحمه الله : هذا القسم هو الذى ينسب الي مكارم الاخلاق فلا يقاس غيره عليه لانه وضع للاستصلاح وتعميمه على الخلق في جميع الاوقات يعسر الوفاء به . والذى يحصل به الاستصلاح لاينضبط فى النظر ولذلك اثبت الشارع فيه وظائف تحصل المقصود كما علمه الله تعالى وهذا كالوضوء فيه نظافة ومكرمة فاوجبه الشرع فى أوقات وعلم أن أرباب العقول لاينقلون إلى أعضائهم الاوساخ فى خلال تلك الاوقات مع عدم التضييق وازالة النجاسة اولى في المكارم من الطهارة لما فى النجاسة من الاستقذار ومنافاة المروءة ولذلك قال طوائف من الفقهاء يحرم ملابسة النجاسة من غير حاجة ماسة . وتردد الشافعي فى لبس جلود الميتة والكلاب والخنازير * ولما كان هذا الباب مكرمة معقول المعنى من وجه وموكولا في أوقات شرعية الى علم الله من وجه اشترطت النية فى الطهارة لما فيها من التعبد وانفراد الشارع بالغيب فيه فهو منضبط في علم الله دون علمنا بل ظننا فيتعذر علينا القياس (والقسم الرابع) هو الكتابة وقد أطال فيه الامام ولم أر حاجة لذكر شيء منه (والقسم الخامس) متضمنه العبادات الدينية التى لايلوح فيها معني مخصوص لامن مآخذ الضرورات ولا من مسالك الحاجات ولا من مدارك المحاسن ولكن يتخيل فيها أمور كلية تحمل عليها وهى المثابرة علي وظائف الخيرات ومجاذبة القلوب بذكر الله تعالى والغض من العلو فى مطالب الدنيا والاستئناس بالاستعداد للعقبي . فهذه أمور كلية لاتنكر على الجملة انها غرض الشارع فى التعبد بالعبادات البدنية وقد أشعر بذلك نصوص من القرآن العظيم فى مثل قوله تعالي (ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) ولا يمتنع أيضا أن يتخيل فيها أمر آخر وهو أن الانسان يبعد منه الركون الى السكون فالقوى المحركة تحركه لا محالة فان تركت تحركت فى جهات الشهوات واذا استحثت بالرغبة والرهبة على العبادات انصرفت حركاتها الي هذه الجهات وهذا فن لايضبطه القياس ولايحيط به نظر المستنبط والأمر محال على أسرار الغيوب والله تعالى هو المستأثر به الخ . اقال * هذا ماأردنا تلخيصه من عبارة امام الحرمين فى البرهان ومعظمه قد راعينا فيه

نص العبارة وقد تركنا منه شيئا كثيرا واكتفينا بهذا الانموذج لانا لم نعهد مثله في كتب الاصول والله الموفق *

(الامر الرابع) قد علمت أن الطهارة من الاحداث وإزالة النجاسة من أقسام المناسبات التحسينية وقد ذكر إمام الحرمين في البرهان مسألة تتعلق بهاتين الطهارتين اشتملت على نفائس ومباحث حملتني على أن أذكرها بنصها. قال رحمه الله : ماصار اليه جماهير العلماء مع التزام القياس والعمل به أن طهارة الحدث ليست معقولة المعنى . وذهب أبو حنيفة ومتبعوه الى أن إزالة النجاسة معقولة المعنى وبنوا على هذا الفرق بين طهارة الحدث اذ تعين الماء لها و بين إزالة النجاسة فان الغرض منها رفع عينها واستئصال أثرها ومهما حصل ذلك بمائع رافع قالع فقد حصل المعنى المعقول . واضطرب متبعوا الشافعى فذهب بعض المتأخرين إلى أن طهارة الحدث معقولة المعنى والغرض منها التنقى عن الادران والنظافة من الاوساخ وأوضحوا ذلك بتخيل يتبدره من يكتفى بظواهر الامور فقالوا : الاعضاء الظاهرة فى المهن والتصرف هي الوجه واليدان إلى المرفقين والقدمان وأطراف من الساق . والانسان فى تصرفاته وتلفتاته يصادم الغبرات وغيرها فورد الشرع بغسل هذه الاعضاء في مظان مخصوصة ومواقيت معلومة ومحاسن الشريعة تؤول فى نهاياتها الى أمثال ذلك والرأس مستور بالعمامة غالبا وانما تبدوا الناصية والمقادم من المستروح الى تنحية عمامته الي هامته . فلما كان ذلك أبعد اكتفى فيه بالمسح . وعضد هؤلاء ماذكروه بقوله تعالى في سياق آية الوضوء (ما يريد الله ليجعل عليكم فى الدين من حرج ولكن يريد ليطهركم) ولا مسلك فى المظنونات الى اثبات العلل أوقع وأنجع من ايماء الشارع الى التعليل وقوله تعالى (ليطهركم) ظاهر فى التعليل بالتعبد بالتنقي والتوقى من القاذورات والغبرات . ثم وجه هؤلاء على أنفسهم أسئلة وتكلفوا أجوبة عنها ونحن نستاقها على وجهها فانها وإن لم تفض إلى حق نرضاه ففي التنبيه على أمثالها معرفة التدرب فى أساليب الظنون ومسالك الفكر (منها) ان قائلا لو قال: ان استقام ماذكرتموه فى الوضوء فما وجهه فى التيمم وهو تغبير الوجه وذلك يناقض

ما استروحتم اليه .فيقال : ان خرج التيمم عن كونه معقول المعنى لم يلزم من خروجه خروج الوضوء ومن يبدى فى الوضوء معنى لا يلزم طرده فى التيمم فهذا وجه .
والوجه الآخر أن التيمم أقيم بدلا غير مقصود فى نفسه ومن أمعن النظر ووفاه حقه يتبين أن الفرض من التيمم ادامة الدربة واقامة وظيفة الطهارة فان الاسفار كثيرة الوقوع فى أطوار الناس . وإعواز الماء فيها ليس نادرا فلو أقام الرجل الصلاة من غير طهارة ولا بدل عنها لتمرنت نفسه علي إقامة الصلاة من غير طهارة (والنفس ماعودتها تتعود) وقد يفضى ذلك الى ركون النفس إلي هواها وانصرافها عن مراسم التكليف فهذا سؤال والجواب عنه (قلت وقد سبق فى تقرير شبهة النظام بعض حكم لكون التراب بدلا عن الماء عند فقده فتذكر) فان قال قائل لو توضأ المرء وأسبغ وضوءه ثم عمد إلى تراب فتعفر به أو تطلي بالطين وصلي صحت صلاته فلو كان الوضوء متعينا للتنقى لوجب أن ينتقض بما وصفناه لانه اذا وجب الوضوء بتوقع الغبار فبتحققه أولى. وهذا واقع على هذه الطائفة وقد تكلفوا جوابا عنه فقالوا الاصول اذا تمهدت على قواعدها واسترسلت على حكم العرف المطرد فيها فلا التفات الى ما يشذ ويندر وضربوا لذلك أمثلة مبنية على مغمضات من قضايا الاصول (منها) أن النكاح شرع لتحصين الزوجين من فاحشة الزنا وغيره من المقاصد والحرة محتاجة الي التحصين بالمستمتع الحلال كالرجل ثم حق عليها أن تجيب زوجها مهما رام منها استمتاعا ولا يجب على الرجل إجابتها وغرض الشارع فى تحصينها علي قضية واحدة ولكن لما خص الرجل بالتزام المؤن والمهر والقيام عليها اختص بالاستحقاق ومنه الاستيلاء والملك فاكتفى الشارع فى جانبها باقتضاء جبلة الرجل الاقدام علي الاستمتاع والامر مبني على أحوال الملتزمين للشريعة والمعظمين لها ومن انحصر مطلبه فى الحلال واستمكن منه واستحثته الطبيعة عليه وتغلب عليه المغارم فانه سيعتاض عنها قضاء اربه ومستمتعه وكذلك يقل في الناس من يطلي ويتضمخ بالقاذورات فكان ذلك موكولا إلى ما عليه الجبلات وانما الذي قد يتسامح فيه أهل المروءات اقامة الطهارات من غير مصادفة الغبرات

تخفيفا فخصص الشارع الامر بالتنقي بالاحوال التي لا يظهر استحثاث الطبع فيها .
ومن الاصول الشاهدة فى ذلك أن البيع انما جوزه الشرع لمسيس الحاجات الى التبادل فى الاعواض ثم لم ينظر الشارع الى التفاصيل بعد تمهيد الاصول فلو باع الرجل ما يحتاج اليه واستبدل عنه ما لا يحتاج اليه فالبيع مجرى على صحته فان هذا لا يعم وقوعه وما فى النفوس من الدوافع والصوارف وازع كامل وتكثر نظائر ذلك فى قواعد الشرع . فان قال قائل ما بال الوضوء يختص وجوبه بوقوع الحدث وأجمع علماء الشرع على أن الاحداث موجبة للوضوء وليست ملطخة أعضاء الوضوء والذى ثبت موجبا وفاقا غير ملطخ ولم يحوج إلى غسل الاعضاء والذى يلطخ الاعضاء لا يوجب الوضوء ؟ فقالوا مجيبين: غاية هذا السؤال خروج وقت الوضوء عن كونه معقول المعنى وهذا لا ينافى كون أصله معقولا (وأما) ما أدرجوه فى أثناء الكلام من أن تلطيخ الاعضاء لا يوجب تنقيتها وغسلها فهذا هو السؤال الذى انتجز الجواب عنه الآن وقد تكلف بعض النظار فى ذلك كلاما وقال : لا تدخل الاحداث تحت الحجز واعتمادها من غير ارب يناقض دأب أهل المروءة فجمع الشارع بين الامر بالوضوء للغرض الكلي فى التنقى وبين تأقيته عن الاحداث من غير إرهاق مسيس حاجة . ثم هذا النظر يتضمن منعا من غير تحريم وإذا استمر المكلف على هذه المراسم انتظم له محاسن الشيم فى كل معنى فهذا الباب ما جاء به الفريقان اعتراضا وجوابا فى هذا الطرف ، وأما ما ذكره أصحاب أبى حنيفة رحمه الله فى أن إزالة النجاسة معقولة المعنى فيتوجه عليهم فى هذا الشق سؤال لا ينقدح لهم عنه جواب فانه يقال لهم إزالة النجاسة لا تجب لغير الصلاة فما علة وجوبها للصلاة وهلا صحت الصلاة معها ؟ وإن تكلفوا فى تعليل وجوب الازالة كلاما فغايتهم أن يقولوا ان المصلى مأمور أن يأخذ للصلاة أنقى زى وأحسن هيئة والامر بالتطهير مندرج تحت هذه الجملة فهذا غير مستقيم دليلا على الحقيقة (١) إعانته المذهب والسؤال قائم فلم يجب التنقى وهلا احتمل ذلك كما احتمل فى غير الصلاة

(١) كذا فى نسخة البرهان التي بايدينا اه منه

وهذا ينعكس بستر العورة ثم ما بالها لم تؤثر في سائر العبادات فلا يكادون يرجعون الى حاصل وهو أجلى مما ادعاه الذين عللوا وجوب الوضوء بما ذكرناه فاذا لم ينتظم في وجوب رفع العين ولم يظهر في وجوب إمساس أعضاء الوضوء بمائع معنى فهلا قام في الوضوء كل مائع مقام الماء كما قام مقامه في الازالة ؟ فان قالوا لا إزالة متحققة حسا بالخل قلنا فاستيعاب الوجه وغيره من أعضاء الوضوء على حكم الوضاءة حاصل بماء الورد حسا وهذا يؤل الي تدقيق وهو انفرض الماء أرق المائعات وأدقها فقد يعتقد مع ذلك انه لايقوم غيره مقامه في حقيقة الرفع فاما حيث لامرفوع وإنما الغرض امساس أعضاء وهذا المعنى يحصل بكل مائع (١) اه ثم قال ولم نذكر هذه الطريقة لنعتقدها ولكن أحببنا أن نصير هذه المسألة ومابعدها أمثالا اه هذا ما أردنا ذكره في هذا التقسيم وقد أطلنا فيه الكلام مع أننا تركنا كثيراً من مباحثه ولا غرو في ذلك فانه يتعلق بمقاصد الشريعة وحكمها وهو يستحق أن يكون فنا مدونا قائما بنفسه وفي الموافقات للشاطبي كثير من مباحثه . والله أعلم بالصواب *

التقسيم الثالث باعتبار إفضائه إلى المقصود

اعلم أن شرع الحكم إما أن يكون مفضيا إلى تحصيل أصل المقصود ابتداء أو دواما أو إلى تكميله (فالاول) وهو المفضى الى أصل المقصود في الابتداء مثل القضاء بصحة التصرف الصادر من الاهل في المحل تحصيلا لاصل المقصود المتعلق به من الملك والمنفعة كما في البيع والاجارة ونحوهما (والثاني) وهو المفضي إلى دوام المقصود مثل القضاء بتحريم القتل وإيجاب القصاص على من قتل عمدا عدوانا لافضائه إلي دوام المصلحة المتعلقة بالنفس الانسانية المعصومة (والثالث) وهو المفضى إلى تكميل المقصود مثل الحكم باشتراط الشهادة ومهر المثل في النكاح فانه مكمل لمصلحة النكاح وليس محصلا لاصلها لحصولها بنفس التصرف وصحته * ثم اعلم أن المقصود إما أن يكون حصوله من شرع الحكم المرتب على

---

(١) كذا في نسخة البرهان التي بين أيدينا فحرر اه منه

الوصف المناسب قطعياً وإما أن يكون راجحا وأما ان يكون مرجوحا وإما أن يتساوي الحصول وعدمه فالاقسام من حيث الحصول أربعة وإما أن ينتفي حصوله في آحاد الصور قطعا فجملة الصور العقلية خمسة (فالاول) كاثبات الملك فان الحكم بصحة التصرف في البيع يفضي اليه قطعاً (والثاني) كالانزجار عن القتل فان شرعية القصاص تفضي اليه ظنا اذ الغالب من حال العاقل انه إذا علم أنه اذا قتل قتل أنه لايقدم على القتل فتبقى نفس المجني عليه و ليس ذلك مقطوعا به لتحقق الاقدام على القتل مع شرع القصاص كثيرا وإن كان الممتنعين اكثر. وهذان القسمان متفق عند القائلين بالمناسبة على التعليل بالمناسب المفضي اليهما (فان قلت) قد سبق أن المقصود من شرع القصاص هو حفظ النفوس لا الانزجار (قلت) ان المقصود بالذات هو حفظ النفوس فانه الحكمة الباعثة للمكلف على الامتثال ولما كان الانزجار وسيلة اليه اعتبر مقصودا بالتبع * (وأما الثالث) فقال الآمدي قلما يتفق له في الشرع مثال على التحقيق بل على طريق التقريب وذلك كحفظ العقل المرتب على شرع الحد علي شرب الخمر فان افضاء شرع الحد الي ذلك متردد فانا نجد كثرة الممتنعين عنه لخوف العقاب مقاومة لكثرة المقدمين عليه لاستدعاء الطباع شربها لا على وجه الترجيح والغلبة لاحد الفريقين على الآخر في العادة (فان قلت) إنما جاء التساوي في الثالث لعدم اقامة حد شارب الخمر ولو أقيم لكان الممتنعون أكثر كالقتل واعتبار الافضاء الي المقصود منظور فيه إلي مراعاة المشروع لا مجرد المشروعية (قلت) لو فرضنا رعاية المشروع لكان استيفاء حد الخمر أقل منعا للشاربين من استيفاء القصاص للقاتلين والسر في ذلك ان الخوف من ازهاق النفوس أعظم من الخوف من ثمانين جلدة (وأما الرابع) فكالتوالد والتناسل المفضي اليه الحكم بصحة نكاح الآيسة فانه وان كان ممكنا عقلا غير انه بعيد عادة فكان الافضاء اليه مرجوحا* قال الآمدي فهذه الاقسام الاربعة وان كانت مناسبة نظرا إلى أنها موافقة للنفس غير أن أعلاها القسم الاول لتيقنه ويليه الثاني لكونه مظنونا راجحا ويليه الثالث لتردده ويليه الرابع لكونه مرجوحا اهـ

ثم إن الاصوليون اختلفوا فى حكاية حكم هذين القسمين الاخيرين من حيث جواز التعليل بالمناسب المفضي اليهما وعدم جوازه فقال الآمدى ان الاتفاق واقع علي صحة التعليل بهما أى بالمناسب المفضى اليهما اذا كان ذلك فى آحاد الصور الشاذة وكان المقصود ظاهرا من الوصف فى غالب صور الجنس وإلا فلا وذلك كما ذكر فى صحة نكاح الآيسة لمقصود التوالد والتناسل لانه وان كان غير ظاهر بالنسبة الي الآيسة فهو ظاهر بالنسبة لما عداها * وقال العضد فى شرح المختصر * وهذان قد أنكرا والمختار الجواز . لنا أن البيع مظنة الحاجة الى التعاوض وقد اعتبر وان انتفى الظن فى بعض الصور بل شك فيها أو ظن عدم الحاجة فان بيع الشيء مع عدم ظن الحاجة الي عوضه لايوجب بطلانه اجماعا وكذلك السفر مظنة للمشقة وقد اعتبر وإن ظن عدم المشقة كما فى الملك المترفه الذى يسار به علي المحفة فى اليوم نصف فرسخ لايصيبه نصب ولا ظمأ ولا مخمصة اه * ففى هذين الامرين أعنى البيع والسفر حصول المقصود ونفيه متساويان فى بعض الاوقات ونفى الحصول أرجح فى البعض الآخر ومع ذلك فقد اعتبرت المظنة فعلم من ذلك أنه لاعبرة بالحصول فى كل جزئى وانما اعتبر الحصول في جنس الوصف . كذا يؤخذ من حواشى السعد وفيه نظر من وجهين (الاول) أنه لو كان المراد الحصول فى جنس الوصف دون كل جزئي للزم القائل باعتبار هذين النوعين أن يقول باعتبار النوع الخامس الآتي (الثانى) ان الكلام فى حصول المقصود والحاجة الي إلى العوض فى المثال الاول والمشقة فى المثال الثاني ليسا بمقصودين وانما المقصود فى الاول الملك وفى الثانى التخفيف كما سبق * ويمكن أن يجاب عن الاول بالفرق بين ماهنا ومايأتي فى النوع الخامس بان الفائت هنا فى بعض آحاد صور الجنس هو حكمة المظنة وهى المشقة وأما الحكمة بمعني المقصود وهي التخفيف فليست بفائتة بخلافه فى النوع الخامس فان الفائت هناك هو المقصود . ومن ذلك تعلم الجواب عن اعتراض الحنفية على عدم اعتبار الجمهور للنوع الخامس الآتي بمسألة الملك المرفه * وعن الثانى بان ماذكر هنا نظير وليس من قبيل مانحن فيه فتأمل فان للنظر فى ذلك مجالا والله أعلم *

وصاحب

وصاحب جمع الجوامع حكى قولين فيهما وقال الاصح جواز التعليل وعلله شارحه بقوله نظرا لحصولهما فى الجملة كما أنه علل القول المرجوح وهو القول بعدم جواز التعليل بهما بأن الثالث مشكوك الحصول والرابع مرجوحه (وأما) الخامس وهو ماإذا انتفى حصوله قطعا فكا لمقصود من نكاح مشرقى بمغربية مع القطع عادة بعدم التلاقى. فالجمهور على أنه لايعتبر إذ لاعبرة بمظنة المقصود مع القطع بانتفائه والحنفية على اعتباره نظراً لظاهر العلة ووجود المظنة فانهم قالوا من تزوج بالمشرق امرأة بالمغرب فاتت بولدفانه يلحقه . مع أن المقصود من التزوج وهو حصول النطفة في الرحم ليحصل العلوق فيلحق النسب فائت قطعاً فى هذه الصورة للقطع عادة بعدم تلاقى الزوجين لكنهم اعتبروه فيها لوجود مظنته وهي التزوج فاثبتوا اللحوق . قال ابن السبكي ماخلاصته : سواء في الاعتبار وعدمه فى هذا القسم ما إذا كان الحكم لاتعبد فيه كالمثال السابق أو مافيه تعبد كوجوب استبراء جارية اشتراها بائعها لرجل منه فى مجلس البيع فالمقصود من استبراء الجارية المشتراة من رجل وهو معرفة براءة رحمها منه المسبوقة بالجهل بها فائت قطعاً في هذه الصورة لانتفاء الجهل فيها قطعاً وقد اعتبره الحنفية فيها تقديرا حتي يثبت فيها الاستبراء وغيرهم لم يعتبره وقال بالاستبراء تعبدا كما فى المشتراة من امرأة فالحكم فى هذه الصورة لاخلاف فيه وإنما الخلاف في كونه تعبديا أولا * هذا وفى التحرير أن بناء المثال الثانى عند الحنفية علي هذا الطريق لاشك فيه (أما) المثال الاول فلا بل لتعذر القطع بعدم الملاقاة بينهما فان ثبوتها جائز لجواز أن يكون صاحب كرامة أو صاحب جني اه بالمعني وفيه نظر فان القطع العادى بعدم التلاقى فى كثير من الاحوال مما لاشك فيه ومجرد تجويز أن يكون ذا كرامة أو جني لايدفعه فالظاهر مانسبه بعض شراح البديع إلى الحنفية من ابتناء المثالين على هذا الطريق*

(تنبيه) قد اعترض صاحب مسلم الثبوت علي الجمهور لعدم اعتبارهم المظنة مع انتفاء المئنة فى النوع الخامس بان ذلك منقوض بسفر الملك المرفه إذا قطع بعدم المشقة وقد علمت الجواب عن ذلك فيما سبق . وخلاصة الفرق بين ماذكره وما هنا أن الفائت هنا هو نفس المقصود بخلافه فى مسألة الملك فان الفائت

حكمة المظنة وهى المشقة (أما) الحكمة بمعنى المقصود وهى التخفيف فحاصلة قطعاً والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب *

﴿ التقسيم الرابع للمناسب باعتبار اعتبار الشارع إياه وعدم اعتباره ﴾

اعلم أن هذا التقسيم من أهم مباحث المناسبة والمقصود منه بيان ماهو مقبول من الاوصاف المناسبة إجماعا وما هو مردود إجماعا وما هو مختلف فيه إذ ليس كل وصف مناسب يصح أن يكون علة بل لابد أن يكون معتبراً لدى الشارع كما يتضح وقد اضطرب فى حكاية هذا التقسيم الاصوليون لا فرق بين شافعية وحنفية وغيرهم فكل واحد يحكيه بطريقة يخالف غيره فيها ونحن إن شاء الله لا نألوا جهداً فى ضبطه مع الاشارة إلى التوفيق بين ما ذكروه بقدر الاستطاعة فنبدأ أولا ببيان التقسيم فى ذاته بمقتضي القسمة العقلية ثم نذكر ما فى الكتب المشهورة ونعرضه علي هذا التقسيم فنقول : المناسب اما أن يكون معتبراً من الشارع أولا وإذا كان معتبراً فاما أن يكون اعتباره بنص أو إجماع أو يكون بايراد الاحكام على وفقه والمراد من اعتباره بالنص أو الاجماع أن ينص الشارع او يحصل الاجماع على انه علة والمراد بايراد الاحكام على وفقه ثبوت الحكم معه فى المحل اما اجماعا أو عند المعلل * ثم لايخلوا اما أن يكون اعتبار الشارع له باعتبار عينه فى عين الحكم أو فى جنسه أو جنسه فى جنس الحكم أو عينه . والو مانعة خلو فتجوز اجتماع الاربعة أو ثلاثة منها أو اثنين فاجتماعها صورة واحدة واجتماع ثلاثة منها أربع صور واجتماع اثنين منها ست صور وانفرادها أربع صور فالمجموع خمس عشرة صورة فاذا ضربت فى صورتى الاعتبار بالنص أو الاجماع وترتيب الحكم على وفقه حصل ثلاثون صورة لما اذا كان معتبراً واذا نظرنا الى أن الجنس فى الوصف والحكم يكون قريبا وبعيدا ومتوسطا كثرت الصور واستقصاؤها قد يكون متعذراً فيجب الاقتصار على أقل ممكن وهو ما سبق . وان كان غير معتبر فاما أن يلغيه الشارع بأن يترتب الحكم على عكسه أولا يعلم اعتباره ولا الغاؤه فالمجموع اثنان وثلاثون صورة* هذا حاصل التقسيم بحسب القسمة العقلية وسنذكر ما فى أشد

كتب الاصول ونبدأ بما قاله ابن الحاجب * قال رحمه الله مع زيادة توضيح من العضد والسعد المناسب أربعة أقسام: مؤثر ـ وملائم ـ وغريب ـ ومرسل ـ وذلك لانه اما معتبر شرعا او لا (اما) المعتبر فاما ان يثبت اعتباره أى اعتبار عينه فى عين الحكم بنص او اجماع اولا بل بترتيب الحكم على وفقه وهو ثبوت الحكم معه في المحل فان ثبت بنص أو اجماع اعتبار عينه فى عين الحكم فهو المؤثر كالصغر لولاية المال فان عليته ثابتة بالاجماع * وان لم يثبت اعتبار عينه فى عين الحكم بنص او اجماع بل ثبت بترتيب الحكم على وفقه فلا يخلوا اما ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه فى جنس الحكم او جنسه فى جنس الحكم او عينه أولا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب وان لم يعتبر لا بنص ولا اجماع ولا بترتيب الحكم علي وفقه فهو المرسل. وينقسم الى ماعلم الغاؤه والي ما لم يعلم الغاؤه والثانى ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه فى جنس الحكم او جنسه فى جنس الحكم او جنسه فى عين الحكم اى بنص او اجماع وان لم يصرح بذلك العضد ولا السعد ولكن يؤخذ ذلك من التحرير وشرحه والي ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح الامام والغزالى بقوله وقد ذكروا انه مروى عن الشافعي ومالك والمختار انه مردود وقد شرط الغزالي فى قبوله ثلاثة شروط ـ ان تكون المصلحة ضرورية لا حاجة قطعية لا ظنية ـ كلية لا جزئية ـ اهـ وخلاصته ان المؤثر ما اعتبر عينه فى عين الحكم بنص او اجماع على انه علة . والملائم ما اعتبر عينه فى عين الحكم بترتيب الحكم على وفقه ومع ذلك اعتبر عينه فى جنس الحكم او جنسه فى جنسه او عينه بنص او اجماع فالملائم ثلاثة أقسام . والغريب ما اعتبر عينه فى عين الحكم بالترتيب فقط اى من غير ان يعتبر فى الجنس الى آخر ماسبق فى الملائم . والمرسل هو الذى لم يعتبر عينه في عين الحكم لا بالنص او الاجماع ولا بالترتيب وينقسم الى قسمين ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه ولا اعتباره (والقسم الثاني) ينقسم الي ملائم وغريب فالملائم هو الذى لم يعتبر عينه فى عين الحكم لا بالنص او الاجماع ولا بالترتيب ولكن اعتبر عينه فى جنس الحكم او جنسه في جنسه أو عينه بنص

او اجماع فأقسام الملائم ثلاثة والغريب هو الذى لم يعتبر أصلا فأقسام المرسل خمسة ـ معلوم الالغاء والغريب وهما مردودان ـ والملائم وتحته ثلاثة وفيه الخلاف *

فعند ابن الحاجب الملائم نوعان ملائم المناسب وملائم المرسل والفرق بينهما ان الاول قد اعتبر عينه فى عين الحكم بالترتيب والثانى لم يعتبر ذلك والغريب ايضا نوعان غريب المناسب وغريب المرسل والفرق بينهما كالفرق بين الملائمين .

ولنشرع في الامثلة (أما) المؤثر فقد تقدم مثاله (وأما) اقسام الملائم الثلاثة فمثال الاول منها ـ وهو تأثير عين الحكم فى جنسه ـ ما يقال: يثبت للأب ولاية النكاح على الصغيرة كما يثبت عليها ولاية المال بجامع الصغر فالوصف الصغر وهو امر واحد والحكم الولاية وهو جنس يجمع ولاية النكاح وولاية المال وهما نوعان من التصرف وعين الصغر معتبر فى جنس الولاية بالاجماع لأن الاجماع على اعتباره فى ولاية المال اجماع على اعتباره فى جنس الولاية بخلاف اعتباره فى عين ولاية النكاح فانه انما يثبت بمجرد ترتب الحكم على وفقه حيث تثبت الولاية معه فى الجملة وان وقع الاختلاف فى انه للصغر أو للبكارة او لهما جميعا (ومثال) الثانى ـ وهو اعتبار جنس الوصف في عين الحكم ـ أن يقال الجمع جائز فى الحضر مع المطر قياسا على السفر بجامع الحرج فالحكم رخصة الجمع وهو واحد والوصف الحرج وهو جنس يجمع الحاصل بالسفر وهو خوف الضلال والانقطاع وبالمطر وهو التأذى به وهما نوعان مختلفان وقد اعتبر جنس الحرج فى عين رخصة الجمع بالنص والاجماع على اعتبار حرج السفر ولو فى الحج (وأما) اعتبار عين الحرج فليس إلا بمجرد ترتيب الحكم على وفقه إذ لا نص ولا اجماع على علية نفس حرج السفر : (ومثال الثالث) ـ وهو اعتبار جنس الوصف فى جنس الحكم ـ أن يقال: يجب القصاص فى القتل بالمثقل قياسا على القتل بالمحدد بجامع كونهما جناية عمد عدوان فالحكم مطلق القصاص وهو جنس يجمع القصاص فى النفس والقصاص فى الاطراف وغيرهما من القوى. والوصف جناية العمد والعدوان وانه جنس يجمع الجناية فى النفس وفى الاطراف وفى المال . وقد اعتبر جنس الجناية فى جنس القصاص بالنص والاجماع (وأما) اعتبار عين القتل العمد العدوان فى عين القصاص فى النفس فبالترتيب لا بالنص أو الاجماع ووجهه أنه لا نص ولا

اجماع على أن العلة ذلك وحده أومع قيد كونه بالمحدده (ومثال) المناسب الغريب أن
ايقال فى البات فى المرض وهو من يطلق امرأته طلاقا بائنا فى مرض موته
بئلا ترثه : يعارض بنقيض مقصوده فيحكم بارثها قياسا على القاتل حيث عورض
بنقيض مقصوده وهو أن يرث فحكم بعدم ارثه والجامع بينهما كونهما فعلا محرما
لغرض فاسد * هذا ماجرى عليه العضد خلافا لشراح المختصر فانهم اعتبروا هذا
المثال للغريب المرسل ووجهه أى العضد بانه ثبت اعتبار عينه فى عين الحكم بالترتيب على
وفقه في الجملة ولكن لم يعلم بنص او اجماع اعتبار عين الوصف فى جنس الحكم أو جنسه فى
جنسه أو عينه . وهذا المثال تحقيقى وذكر ابن الحاجب مثالا آخر وهو السكر مع الحرمة
و لكنه تقديرى لان علة السكر مومى اليها فى حديث « كل مسكر حرام » رواه ابوداود
اوالترمذي وحسنه فهو من المؤثر (ومثال) ماعلم الغاؤه ايجاب صيام شهرين متتابعين
ابتداء قبل العجز عن الاعتاق فى كفارة الظهار ابتداء بالنسبة الى من يسهل عليه
لاعتاق دون الصيام فانه مناسب تحصيلا لمقصود الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع
له فلا يجوز كذا فى العضد * قال السعد وانما خص كفارة الظهار بالذكر مع أن
كفارة الصوم كذلك لان ثبوت الالغاء فى الظهار أظهر لان الصوم قبل العجز
عن الاعتاق ليس بمشروع فى حقه أصلا لكونها مترتبة بالنص القاطع و الاجماع
بخلاف كفارة الصوم فانها علي التخيير عند مالك وبالجملة فايجاب الصوم ابتداء
على التعيين مناسب لكن لم يثبت اعتباره بنص ولا باجماع ولا ترتيب الحكم على
وفقه فهو مرسل ومع ذلك فقد علم أن الشارع لم يعتبره أصلا ولم يوجب الصوم على
التعيين فى حق احد اه * وفى كتب الاصول أن العلماء أنكروا على يحيي بن يحيى
تلميذ الامام مالك افتاءه بعض ملوك المغاربة بوجوب صيام شهرين متتابعين وكان
قد جامع في نهار رمضان وهو يقدر على الاعتاق معللا ذلك بالمشقة الزاجرة له عن
العودة . (فان قلت) انما أفتاه بذلك لان كفارة الصيام عندهم على التخيير فلاوجه
للانكار (قلت) محط الانكار افتاؤه بتعيين الصيام مع أنه غير متعين بالاجماع.
قال فى التحرير وشرحه : وهذا بخلاف افتاء بعض علماء الحنفية عيسي بن ماهان
والي خراسان فى كفارة يمين بالصوم معللا تعين الصوم عليه بفقره لان ماعليه من

التبعات فوق ماله من الاموال * ثم نقل عن بعض المالكية وهو ابن عرفة ان تعليل الحنفي هذا ثاني تعليلي يحيى بن يحيى وباعتباره لايكون من معلوم الالغاء فليكن المعول عليه والاول علاوة فلايضر بطلانه * ومثال ملائم المرسل أن يتترس الكفار الصائلون بأسارى المسلمين اذا علم انهم ان لم يرموهم استأصلوا المسلمين المتترس بهم وغيرهم وان رموا اندفعوا قطعا وهذا مقبول عند الغزالي فان المصلحة فيه كلية ضرورية قطعية بخلاف أهل قلعة تترسوا بالمسلمين فان فتحها ليس ضروريا ورمي بعض المسلمين من السفينة لنجاة بعض فان المصلحة ضرورية جزئية وكذا اذا خيف الاستئصال توهما لا يقينا فالمصلحة ليست قطعية . ولم يذكروا امثالا لغريب المرسل إلا على رأي بعض شراح المختصر من اعتبارهم مثال البات في المرض من قبيل غريبه والله أعلم *

وابن السبكي في جمع الجوامع ذكر هذا التقسيم كابن الحاجب الا انه خالفه في أمرين (احدهما) انه لم يذكر غريب المناسب (والثاني) انه اخرج الملغي من المرسل وقصر المرسل على مالم يعتبر ولم يدل الدليل على الغائه ولم يقسمه الى ملائم وغيره واعتبر الخلاف جاريا فيه على الاطلاق مع ان ابن الحاجب حكى الاتفاق على ان غريب المرسل مردود كالملغي . ويؤخذ من شرح المحلي عليه ان اعتبار العين في العين بترتيب الحكم على وفقه إنما يعد اعتباراً للشارع إذا اعتبر عين الوصف في جنس الحكم او جنسه في جنسه او عينه بنص او اجماع وهو خلاف تقسيم ابن الحاجب والعضد السابق * ثم يرد عليه ان غريب المناسب فيه اعتبار العين في العين بالترتيب فقط وقد جعلوه مما اعتبره الشارع (اللهم) إلا أن يكون صاحب جمع الجوامع بنى كلامه في الملائم على اعتبار الجنس ولو بعيدا فيكون القسم المسمى بغريب المناسب داخلا في ملائمه كما أن غريب المرسل داخلا في ملائمه أيضاً وعلى ذلك لايكون في المناسب غريب البتة اذ مامن وصف يفرض الا واعتبر جنسه البعيد في جنس الحكم بالنص او الاجماع. ولذلك قصر المحلي اعتبار العين في العين بالترتيب على ماذكره (وأما) ابن الحاجب فكلامه مبني على اعتبار الجنس القريب في الملائم وبذلك يخرج عنه الغريب فلم يبق بينهما مخالفة الا حكاية الاتفاق على رد غريب المرسل والاختلاف فيه كملائمه. وقد اعترض على هذا النوع من التقسيم بعدة اعتراضات (أحدها) ان المناسب مأخوذ من المناسبة بالمعنى الاخص لانها المعتبرة طريقا

للعلية وهي ملائمة الوصف للحكم بحيث يترتب على ربط الحكم به حصول مصلحة او دفع مفسدة من غير نص أو اجماع على علية ذلك الوصف وهذا التقسيم يشمل مالو كان الوصف المناسب منصوصا علي عليته (وأجيب) بان هذا التقسيم للمناسب بالمعني الاعم أي سواء كان منصوصا على أنه علة أم لا ولا ينافى اعتبار الشارع له بالنص والاجماع أن تكون مناسبته طريقا دالة على العلية لان اعتبار النص والاجماع بجعله مؤثراً واجبا العمل به علي الخلاف بين الشافعية والحنفية فى الاخالة * قال السعد فى التلويح المذكور فى كلام فخر الاسلام ومن تبعه: ان جمهور العلماء على أن الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معني يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحيته للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لا بد لجعل الوصف علة من صلاحيته للحكم بوجود الملاءمة ومن عدالته بوجود التأثير فالتعليل لا يقبل مالم يقم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد الملاءمة لا يجب العمل به إلا بعد كونه مؤثرا ومخيلا أى موقعا خيال الصحة فى القلب عند أصحاب الشافعي رحمه الله فالملاءمة شرط لجواز العمل بالعلل والتأثير و الاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز * حتي لو عمل بها قبل ظهور التأثير نفذ ولم ينفسخ واستشكل الكمال ابن الهمام فى تحريره الامثلة التي ذكروها للملائم فقال ما خلاصته مع زيادة من شرحه (أما) المثال الاول وهو الصغر الذى اعتبر في جنس الولاية بالاجماع فلا ينطبق عليه تعريف الملائم لانه لم يعتبر فيه عين الوصف فى عين الحكم بالترتيب بل جعل ابتداء عين الوصف فى جنس الحكم فقط الاصل منه فهو من قبيل المؤثر لا الملائم اه ملخصا. وتوضيحه أن ظاهر قولهم فى التمثيل: تثبت ولاية النكاح علي الصغيرة كما ثبتت عليها ولاية المال بجامع الصغر. ان الصغيرة بالنسبة لولاية المال مقيس عليه والصغيرة بالنسبة لولاية النكاح هى المقيس والعلة هى الصغر وقد اعتبرها الشارع فى جنس الولاية بالاجماع لاجماعهم عليها بالنسبة الي الاصل فانهم أجمعوا على علة الولاية فى مال الصغيرة هى الصغر. وحينئذ تكون العلة فى الاصل المقيس عليه مجمعا عليها وهذا هو المناسب المؤثر (أما) الملائم فلا يتحقق

الا بثلاثة محلات (الاول) مانص او اجمع على علة الوصف للحكم فيه (الثاني) ماوقع فيه ايراد الحكم علي وفقه من غير نص او إجماع (الثالث) المقيس ولذلك قال الكمال ابن الهمام صواب المثال (وهو للحنفية) قياس الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بجامع الصغر فان هذا الوصف اعتبر عينه فى عين الحكم بالترتيب فى البكر الصغيرة فان الولاية ثبتت معه فى المحل واعتبر عين هذا الوصف فى جنس الحكم باعتباره فى ولاية المال بالاجماع فان الاجماع على النوع إجماع على الجنس (والجواب) أن هذا الاشكال انما يرد اذا كان تصوير المثال كما سبق تقريره وليس كذلك بل محط التمثيل الصغر بالنسبة لولاية النكاح. وتوضيحه ان الشارع أثبت بالنص ان البكر الصغيرة ثابت عليها ولاية النكاح من غير ان ينص علي علة هذا الحكم فالصغر ثبت معه حكم ولاية النكاح من غير نص ولا إجماع على عليته له لكن حصل الاجماع على اعتباره في ولاية المال . وحينئذ يقال إن تعليل ولاية النكاح علي البكر الصغيرة بالصغر تعليل بوصف ملائم لان الحكم ثبت معه في المحل ومع ذلك قد اعتبر عين هذا الوصف فى جنس هذا الحكم بالاجماع للاجماع على اعتباره فى ولاية المال فليس محط التمثيل تعليل ولاية المال بالصغر لانه من قبيل المؤثر بل هو تعليل ولاية النكاح المنصوص عليها بالنسبة للبكر بالصغر وقد تنبه لهذه الدقائق المحقق المحلى فانه قال : مثال الاول تعليل ولاية النكاح بالصغر حيث ثبتت معه وإن اختلف فى أنها له أو للبكارة أو لهما وقد اعتبر فى جنس الولاية حيث اعتبر في ولاية المال بالاجماع اه وقد استشكل الكمال باقى الامثلة بمثل هذا وماذكرناه فى هذا المثال توضيحا وجوابا يغنى عن ذكر الباقى وان كان فيها إشكالات من جهة أخرى فان مجموع الكلام السابق يرشد الى دفعها والله أعلم بالصواب
* هذا مايتعلق بطريقة ابن الحاجب وابن السبكى فى جمع الجوامع في هذا التقسيم *

وللآمدى طريقة أخرى فيه وخلاصتها كما فى السعد علي العضد أن المناسب ان كان معتبرا بنص أو اجماع فهو المؤثر والا فان كان معتبرا بترتيب الحكم على وفقه فتسعة أقسام لانه اما أن يعتبر خصوص الوصف أو عمومه او خصوصه وعمومه معا في عين الحكم أوفي جنسه او فى عينه وجنسه جميعا وان لم يكن معتبرا فاما

ان

أن يظهر الغاؤه اولا فهذه جملة الاقسام الا ان الواقع فى الشرع منها لا يزيد على خمسة (الاول) ما اعتبر خصوص الوصف في خصوصه وعمومه في عمومه فى محل آخر ويسمى هذا الملائم مثاله قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد بجامع القتل العمد العدوان وقد ظهر تأثير عينه في عين الحكم وهو وجوب القتل بالمحدد وتأثير جنسه وهو الجناية على المحل المعصوم بالقود فى جنس القتل من حيث القصاص فى الايدى (الثانى) مااعتبر الخصوص فى الخصوص فقط لكن لا بنص ولا اجماع ويسمى بالمناسب الغريب كاعتبار الاسكار فى تحريم الخمر على تقدير عدم النص ولم يظهر اعتبار عينه في جنس الحكم ولا جنسه في عينه ولا جنسه في جنسه (الثالث) مااعتبر جنسه في جنسه ولا نص ولا اجماع وهذا أيضا من جنس المناسب الغريب الا أنه دون ذلك كاعتبار جنس المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في جنس التخفيف المتناول لاسقاط الصلاة واسقاط الركعتين فقط (الرابع) مالم يثبت اعتباره ولا الغاؤه ويسمى المناسب المرسل كما في تترس الكفار بالمسلمين (الخامس) المناسب الذى ثبت الغاؤه كما فى ايجاب صوم شهرين متتابعين على الملك فى كفارة الصوم اه ملخصا * هذه طريقة الآمدى فى هذا التقسيم وسيأتي مايتعلق بها * والامام الرازى له طريقة أخرى تقرب من طريقة الآمدى وعبارته فى المحصول الوصف المناسب اما ان يعلم ان الشارع اعتبره أو يعلم أنه الغاه اولا يعلم واحد منهما (اما) القسم الاول فهو على اقسام اربعة لانه إما ان يكون نوعه معتبرا في نوع ذلك الحكم او فى جنسه او يكون جنسه معتبرا فى نوع ذلك الحكم او فى جنسه (أما) تأثير النوع فى النوع انه إذا ثبت ان حقيقة السكر اقتضت حقيقة التحريم كان النبيذ ملحقا بالخمر لانه لاتفاوت بين العلتين ولا بين الحكمين الا اختلاف المحلين واختلاف المحلين لايقتضى ظاهرا اختلاف الحالين ومثال تأثير النوع فى الجنس الاخوة من الاب والام تقتضي التقدم فى الميراث فيقاس عليه التقدم فى النكاح والاخوة من الاب والام نوع واحد فى الموضعين الا أن ولاية النكاح ليست مثل ولاية الارث لكن بينهما مجانسة فى الحقيقة ولا شك ان هذا القسم دون القسم الاول فى الظهور لان المفارقة بين المثالين بحسب اختلاف المحلين

أقل من المفارقة بين نوعين مختلفين * ومثال تاثير الجنس فى النوع اسقاط قضاء الصلاة عن الحائض تعليلا بالمشقة فانه ظهر تاثير جنس المشقة فى اسقاط الصلاة وذلك مثل تاثير المشقة فى السفر فى اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين * ومثال تاثير الجنس فى الجنس تعليل الاحكام بالحكم التى لا يشهد لها اصول معينة مثل أن عليا رضى الله عنه أقام الشرب مقام القذف إقامة لمظنة الشيء مقامه قياسا على إقامة الخلوة بالمرأة مقام وطئها فى الحرمة * ثم اعلم أن للجنسية مراتب وأعم أوصاف الأحكام كونها حكما ثم ينقسم الحكم الى تحريم وايجاب وندب وكراهة والواجب ينقسم الى عبادة وغيرها والعبادة تنقسم الى صلاة وغيرها والصلاة تنقسم الي فرض ونفل فما ظهر تأثيره فى الفرض أخص مما ظهر تأثيره فى الصلاة وما ظهر تأثيره فى الصلاة أخص مما ظهر تأثيره فى العبادة . فكذا فى جانب الوصف اعم اوصافه كونه وصفا تناط به الأحكام حتى تدخل فيه الاوصاف المناسبة وغيرها وأخص منه المناسب واخص منه المناسب الضرورى وأخص منه ماهو كذلك فى حفظ النفوس . وبالجملة فالاوصاف انما يلتفت اليها اذا ظن التفات الشرع اليها فكل ما كان التفات الشرع اليه اكثر كان ظن كونه معتبرا اقوى وكل ما كان الوصف والحكم اخص كان ظن كون ذلك الوصف معتبرا فى حق ذلك الحكم آكد فيكون لامحالة مقدما على مايكون اعم منه *

والمناسب الذى علم أن الشرع الغاه فهو غير معتبر أصلا (وأما) المناسب الذى لا يعلم ان الشرع الغاه أو اعتبره فذلك الذى يكون وصفا أخص من كونه وصفا مصلحيا وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة * ثم قال واعلم ان كل واحد من هذه الاقسام مع كثرة مراتب العموم والخصوص قد يقع كل واحد من الاقسام الخمسة المذكورة فى التقسيم الاول ويحصل هناك اقسام كثيرة جداً ويقع فيما بينها المعارضات والترجيحات ولا يمكن ضبط القول فيها لكثرتها والله سبحانه وتعالي العالم بحقائقها . ثم قال الوصف باعتبار الملاءمة وشهادة الاصل على أربعة أقسام (احدها) ملائم شهد له اصل معين وهو الذى أثر نوعه فى نوع الحكم وأثر جنسه فى جنسه فهذا متفق علي قبوله بين القائسين كقياس المثقل علي الجارح

(وثانيها) مناسب لا يلائم ولا يشهد له أصل فهذا مردود بالاجماع ومثاله حرمان القاتل عن الميراث معارضة له بنقيض قصده لو قدرنا أنه لم يرد فيه نص (وثالثها) مناسب ملائم لا يشهد له أصل معين بالاعتبار وهو الذى اعتبر جنسه فى جنسه ولم يوجد له اصل يدل على اعتبار نوعه فى نوعه وهذا هو المصالح المرسلة (ورابعها) مناسب شهد له اصل معين ولكنه غير ملائم اى شهد نوعه لنوعه لكن لم يشهد جنسه لجنسه كمعنى الاسكار فانه يناسب تحريم تناول المسكر صيانة للعقل وقد شهد لهذا المعنى الخمر بالاعتبار لكن لم يشهد له سائر الاصول وهذا هو المسمى بالمناسب الغريب * ثم قال فى آخر الباب : المؤثر هو ان يكون الوصف مؤثرا فى جنس الحكم في الاصول دون وصف آخر فيكون اولى بان يكون علة من الوصف الذى لا يؤثر فى جنس ذلك الحكم ولا في عينه وذلك كالبلوغ الذى يؤثر فى رفع الحجر عن المال فيؤثر في رفع الحجر عن البكارة دون الثيوبة لانها لا تؤثر في جنس هذه الحكم وهو رفع الحجر الخ ـ اه هذه هي عبارة الامام في المحصول بالحرف ولما كانت عبارات شراح المنهاج لا تخرج عنها غالبا رأينا أن نتعرض لشرح الغامض منها ولتوضيح الاقسام والامثلة التى ذكرها فانه يعتبر توضيحا لشراح المنهاج . فقوله رحمه الله إما أن يكون نوعه معتبرا الخ يعبر بعض الاصوليين عن اعتبار خصوص الوصف فى خصوص الحكم باعتبار النوع فى النوع وبعضهم يعبر عنه باعتبار العين فى العين والتعبير الاول أولى لان الثاني يوهم اعتبار الوصف مضافا الى المحل فاذا قيل مثلا اعتبار عين السكر فى الحرمة توهم ان يكون المراد خصوص سكر الخمر * ثم المراد بالاعتبار على ما فى شراح المنهاج ايراد الحكم على وفق الوصف وسيأتي لذلك مزيد توضيح (وقوله) اذا ثبت أن حقيقة السكر اقتضت الخ هذا المثال تقديرى كما علمت مما سبق فى عبارة ابن الحاجب فان علية الاسكار للحرمة مومي اليها فى حديث « كل مسكر حرام » وقد سبق. نعم لم يحصل الاجماع على ذلك فان أبا حنيفة وأبا يوسف يقولان بتحريم الخمر لعينها . والمثال التحقيقي تعليل حرمة بيع كل من الأشياء المنصوص عليها بجنسه مع التفاضل بالطعم فان الطعم نوع واحد

وكذلك الحرمة (فان قلت) أى مناسبة بين الطعم والحرمة فهذا الوصف ليس مناسبا بل هو إما شبهى أو طردى (قلت) لا نسلم انه غير مناسب لان كون هذه الأشياء من المطعومات يقتضى أن تكون من ضروريات المعيشة لبقاء النوع الانساني وكونها كذلك يستتبع عدم التضييق على الافراد فى اقتنائها ولا شك أن التبادل مع التفاضل فيه تضييق علي الناس فحرم ذلك (فان قلت) إن هذه العلة تقتضى تحريم البيع مع التفاضل حتى مع اختلاف الجنس مع أنه ليس بحرام (قلت) إن التفاضل مع اختلاف الجنس عند التحقيق ليس بتفاضل لان الزيادة فى المقدار يقابلها النقص فى الجنس وبالعكس (فان قلت) قد يكون النقص فى الجنس والمقدار فى جانب واحد (قلت) هذا نادر ومع ذلك فالمنع منه موكول الى الطبائع (وقوله) الاخوة لاب وأم الخ هو الذى عبر عنه شراح المنهاج بامتزاج النسبين (وقوله) فيقاس عليه التقديم فى ولاية النكاح زاد شراح المنهاج وفي الصلاة عليه وتحمل الدية ثم ان هذه العارة ومثلها عبارات شراح المنهاج تقتضى ان التقديم فى ولاية النكاح مقيس والتقديم فى الارث مقيس عليه مع ان التقديم هو الحكم وامتزاج النسبين هو الوصف والمقيس عليه الاخ الشقيق فى حالة الميراث والمقيس نفس الاخ الشقيق فى حالة ولاية النكاح أو الصلاة أو تحمل الدية (والجواب) أن مثل هذا التعبير قد كثر من الاصوليين كقولهم قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف ولا يخلو من التساهل . والسر في ارتكابه وضوح المراد أو انهم أرادوا بالقياس مطلق الأخذ والله أعلم * ووجه كون التقديم جنسا تحته أنواع وليس بنوع أن التقديم فى الارث عبارة عن الحكم بكون الأخ الشقيق يرث دون الاخ لاب والتقديم فى الصلاة عبارة عن الحكم بأن يصلى على أخيه الميت دون الأخ لاب وهكذا .ولا شك أن هذه حقائق مختلفة يجمعها جنس واحد وهو التقديم * ثم إن هذا المثال بناء على أن المراد بالاعتبار هو الاعتبار بالترتيب تقديرى لأن امتزاج النسبين مجمع على أنه علة في التقديم فى الميراث كما سبق فى مسالك الاجماع ولذلك اعتبر الآمدي هذه الصورة غير واقعة في الشرع (وقوله) ومثال تاثير الجنس

فى النوع الخ الوصف هو المشقة وهو جنس تحته المشقة الحاصلة فى السفر من الانقطاع عن الرفقة وخوف الضلال وغير ذلك والمشقة الحاصلة من تكرار الصلاة والحكم هو إسقاط القضاء وهو نوع واحد وإن كان الساقط قضاؤه عن المسافر ركعتين والساقط قضاؤه عن الحائض جميع الصلاة وذلك لا يقتضى اختلاف الحكم * هذا وقد علمت أن الآمدى اعتبر هذا المثال من اعتبار الجنس فى الجنس وجعل الحكم هو التخفيف ولذلك اعتبر هذه الصورة غير واقعة فى الشرع كالتي قبلها (فان قلت) إن المشقة غير منضبطة كما سبق فليست وصفا مناسبا يصح التعليل به (قلت) التعليل فى الحقيقة في المسافر بالسفر وفى الحائض بالحيض وهذان الوصفان إنما كانا مناسبين لتضمنهما للمشقة فالمناسب عند التحقيق هو المشقة (وقوله) ومثال تأثير الجنس فى الجنس تعليل الأحكام بالحكم التى لا يشهد لها أصول معينة مثل إن عليا الخ هذا القسم مشكل ومثاله أيضا مشكل (أما) الاشكال الوارد عليه نفسه فتقريره أن يقال: إن كان الجنس مؤثرا فى الجنس فقط أى من غير اعتبار النوع فى النوع يكون هذا القسم من المرسل وإن كان مع اعتبار النوع فى النوع يكون عين ما سموه ملائما وقرروا أنه متفق علي قبوله . (وأما) الاشكال الوارد علي المثال فظاهر عبارتهم فى ذكره أن المقيس إقامة الشرب مقام القذف والمقيس عليه إقامة الخلوة مقام الوطء والجامع أن فى كل منهما إقامة لمظنة الشيء مقام الشيء فيثبت حد القذف للشرب كما ثبتت الحرمة للخلوة فالحكم الذى اريد اثباته للمقيس غير الحكم الثابت للمقيس عليه ولا نعرف قياسا مثل هذا فانك علمت ان القياس اثبات مثل حكم معلوم فى معلوم الخ ويمكن أن يجاب عن الاشكال الاول باختيار الشق الثاني لان تأثير الجنس فى الجنس انما كان باعتبار تحقق كل من الجنسين فى نوع وحينئذ يكون النوع معتبرا فى النوع اى ان الحكم ورد على وفقه لكن لا من حيث خصوصه بل من حيث عمومه وتوضيح ذلك بالمثال السابق ان يقال: ورد عن الشارع حرمة الخلوة بالاجنبية ومن المعلوم ان الخلوة لم تحرم الا لكونها مظنة الوطء فكون الخلوة مظنة هو الوصف المناسب وقد

ثبت الحكم وهو الحرمة معه في المحل ولكن الشارع لم يرتب هذا الحكم المخصوص وهو الحرمة علي مظنة الوطء من حيث خصوصها بل من حيث عمومها اى ان إعتباره لمظنة الوطء من حيث هي مطلق مظنة لشيء فى الحرمة من حيث هي مطلق حكم فظهر انه ليس من المرسل *ثم الفرق بينه و بين ما سموه ملائما وهو ما اعتبر فيه نوع الوصف فى نوع الحكم وجنسه فى جنسه أن هذا الثانى قد لوحظ فيه اعتبار الخصوص فى الخصوص من حيث الخصوص واعتبر فيه أيضا العموم فى العموم لافى ضمن هذا النوع بل فى نوع آخر وتوضيح ذلك بمثاله الآتي ان يقال القتل : بالمثقل مقيس علي القتل بالمحدد فى وجوب القصاص بجامع ان كلا قتل عمد عدوان فكونه قتلا عمدا عدوانا اعتبر من حيث خصوصه فى خصوص هذا الحكم وهو القصاص ومع ذلك اعتبر جنسه وهو الجناية المطلقة المتحققة فى الجناية على الاطراف والقوى فى جنس هذا الحكم وهو العقوبة المطلقة المتحققة فى غير القصاص*

ويمكن ان يجاب عن الاشكال الثانى بان يقال إن فى عبارة الامام اشارة الي قياسين (الاول) من قوله ان عليا اقام الشرب مقام القذف فان المعنى انه الحقه به بجامع الافتراء فى كل وان كان فى القذف تحقيقيا وفى الشرب تنزيليا وبعبارة أخري الافتراء فى القذف بالفعل وفي الشرب بالقوة فاثبت له حكمه وهو وجوب حده ولما كان هذا الالحاق قد اقتضي اعطاء حكم المظنون للمظنة كان الاقدام عليه موقوفا على وجود نظيرله فى الشرع وذلك النظير موجود وهو الخلوة فانها اعطيت حكم مظنونها الذى هو الوطء وذلك الحكم هو الحرمة فاحتاج الحال الي قياس آخر اشار له الامام بقوله قياسا الخ وحاصله أنه قاس نسبة الشرب الى القذف على نسبة الخلوة إلى الوطء بجامع أن المنسوب فى كل منهما مظنة للمنسوب اليه والحكم هو كون حكم المنسوب اليه ثابتا للمنسوب فيؤخذ من ذلك ان كون الخلوة مظنة القذف قد أثرت في الحرمة لا من حيث الخصوص بل من حيث العموم وهو المقصود بالتمثيل يدل لما قررناه في هذا الجواب ماقاله العلامة السعد في حواشي العضد فى مبحث اثبات الحدود بالقياس وعبارته قاس السكر على القذف فى ترتيب ثمانين جلدة

عليه بجامع كونه مظنة الافتراء وقاس نسبة السكر إلي القذف علي نسبة اللمس والتقبيل أي ومثلها الخلوة الى الزنا فى ترتيب حكم المنسوب اليه على المنسوب بجامع كون المنسوب مظنة المنسوب اليه * ثم قال وكلام الشارحين انه قاس الشارب علي القاذف بجامع الافتراء ولا خفاء فى ان الافتراء ليس بمتحقق فى الشارب وإنما هو مظنة له اهـ لكن فى عبارته نظر لان القذف نفس الافتراء لامظنته فكما انه لايصح قول الشارحين بجامع الافتراء لانه غير متحقق في الشارب لايصح قوله بجامع كونه مظنة الافتراء لما قلناه من أن القذف نفس الافتراء لامظنته فالظاهر أن الجامع هو نفس الافتراء وإن كان فى الشارب بالقوة وفى القاذف بالفعل كماقررنا سابقا والله أعلم * (فان قلت) اذاً مظنة بالوطء وهي الخلوة أقيمت مقام الوطء فحرمت فلم لم يجب بها حد الزنا كما وجب بالوطء (قلت) ان الحدود تدرأ بالشبهات فلم تقو المظنة علي التأثير فى الحد (فان قلت) لم أثرت مظنة القذف فى حده (قلت) ان مظنة القذف لم تؤثر فى ايجاب أصل الحد وانما أثرت في مقداره على أن حد الزنا قد اشترط فى وجوبه شروط وقيد بقيود لايمكن أن تتحقق في مثل الخلوة والله أعلم * (وقوله) ثم اعلم أن للجنسية مراتب الخ لايخفى مافى ترتيب أجناس الحكم من التساهل . فان العبادة وما تحتها ليست من أنواع الحكم وان قدرنا مضافا أى ايجاب عبادة فلا يصح قوله بعد ذلك والصلاة تنقسم الى فرض ونفل وتحقيق هذا الترتيب أن جنس الأجناس للحكم الشرعى هو مطلق حكم وتحته أقسامه الخمسة الايجاب والتحريم والندب والكراهة والاباحة وكل واحد من هذه الخمسة تحته مراتب فالايجاب تحته ايجاب العبادة وإيجاب غيرها وتحت ايجاب العبادة ايجاب الصلاة وأيجاب الصوم كما أن الندب تحته ندب العبادة وغيرها وتحت ندب العبادة ندب الصلاة وهكذا . (وقوله) فما ظهر تأثيره فى الفرض الخ يعني أن العلة التى اقتضت ايجاب الصلاة اخص من العلة التي اقتضت مطلق صلاة وجاء هذا من أن الحكم فى الثاني أعم من الحكم فى الاول والذى يؤثر فى الاعم لايؤثر فى الاخص وكان الاولى أن يؤخر هذه العبارة علي ذكره ترتيب

الاوصاف * وعبارة الآمدى فى الاحكام بعد أن ذكر ترتيب الاحكام والاوصاف على نحو ما ذكره الامام (فالظن فى هذا القسم مما يزيد وينقص بسبب اتفاوت فيما به الاشتراك من الجنس العالي والسافل والمتوسط فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو أغلب على الظن وما كان الاشتراك فيه بالاعم فهو أبعد وما كان بالمتوسط فمتوسط علي الترتيب فى الصعود والنزول) اه (وقوله) يحصل منها أقسام كثيرة الخ قد أشرنا إلى ذلك فى القسمة العقلية وقد ذكر السعد في التلويح كثيراً من هذه الاقسام بامثلتها وتبعه صاحب التحرير وقد كنا استقصينا ماذكر فى هذا المقام فرأينا الكلام يطول جداً عن حد الاعتدال فاعرضنا عنه ثانيا بعد كتابته (وقوله) شهد له أصل معين لابد أن يكون هذا الاصل المعين غير محل النزاع وإلا كان من المصالح المرسلة ولا يتصور فيه قياس كما هو واضح * وفى التحرير أن بعض الشافعية يرى أنه يشترط في العمل بالملائم شهادة الاصول ويريدون بها بعد أن يقابل الوصف بقوانين الشرع فيطابقها سلامته من ابطاله بنص أو إجماع أو تخلف للحكم عنه أو وجود وصف يقتضي ضد موجبه كلا زكاة فى ذكور الخيل فلا زكاة في إناثها بشهادة الاصول بالتسوية بين الذكور والاناث فى سائر السوائم فى الزكاة وجوبا وسقوطا لان الاصول شهداء الله على أحكامه وهل يشترط العرض علي كل الأصول أو يكفى الاقتصار على أصلين وابطل شارح التحرير الاول واستظهر تعيين الثانى والله أعلم * ولمناسبة الكلام على عبارة المحصول الذى اعتبرناه شرحا لكلام شراح المنهاج يجمل بنا أن ننبه على مافى عبارتين للاسنوى من مواضع النظر (الاولى) قوله واعلم أن المصنف فى التقسيم قد جعل الوصف المناسب لتحريم المسكر هو حفظ العقل ثم جعله هنا نفس السكر وهذا الثانى لايوافق تفسيره المناسب لان نفس السكر لايصدق عليه انه جالب نفعا ولا دافع ضرراً اه ففى هذه العبارة نظر من وجهين (الاول) قوله ان المصنف قد جعل في التقسيم الخ لانك علمت فيما سبق أن التقسيم للوصف المناسب الذى هو مثل السكر لكن باعتبار المقصود لا باعتبار ذاته فلم يجعل في التقسيم

الوصف

الوصف المناسب هو حفظ العقل (الثانى) قوله وهذا لا يوافق الخ لانك علمت مما سبق في شرح التعريف ان السكر يصدق عليه انه جالب باعتبار ترتب الحكم عليه لا بالنظر لذاته فتذكر ماقيل فى شرح التعاريف يتضح لك ماقلناه تماما * (العبارة الثانية) قوله فى تقرير مذهب ابن الحاجب فى الملائم (نظر إن اعتبر عينه فى جنس الحكم او بالعكس او جنسه في جنسه فهو الملائم) فان هذه العبارة ينقصها ان يقول بالنص او الاجماع فى الاقسام الثلاثة كما علمت مما سبق فى تقرير مذهب ابن الحاجب والله اعلم *

هذا ماقاله الامام الرازى فى المحصول في هذا التقسيم وما يحتاج اليه من الشرح وقد تبعه البيضاوى فى المنهاج فذكر الاقسام الاربعة كما ذكرها الامام ووضح شراحه امثلتها كما وضحها الامام تقريبا وذكرنا سابقا مايتعلق بها وقرروا أن المراد بالاعتبار ايراد الحكم على وفق الوصف وليس المراد به أن ينص على العلية أو يومى اليها أى أو يحصل الاجماع عليها وإلا لم تكن مستفادة بطريق المناسبة بل بالنص أو الاجماع * ثم ذكر البيضاوى القابها فوافق الامام فى الغريب والملائم وخالفه فى المؤثر فجعله هو ماأثر جنسه فى نوع الحكم كالمشقة مع سقوط الصلاة مع أن الامام كما سبق جعله هو ما أثر نوعه فى جنس الحكم كامتزاج النسبين فى التقديم . وكالبلوغ في رفع الحجر وقال الاسنوى انه خالف صاحب الحاصل ايضا فان المؤثر عنده هو ماأثر جنسه فى جنس الحكم . (وأما) المرسل فلم يخالفه فيه فان مراد الامام بالجنس فى قوله ماأثر جنسه فى جنسه ولم يؤثر نوعه فى نوعه هو الجنس البعيد كما يعلم من قوله (وذلك إنما يكون وصفا أخص من أوصاف) الخ * والخلاف فى هذه الالقاب لا يترتب عليه فائدة فانها أمور اصطلاحية كما قاله ابن السبكى * هذا مايتعلق بحكاية هؤلاء الائمة لهذا التقسيم وهى كما ترى طرق مختلفة وبحسب الظاهر متضاربة فنحتاج الي التوفيق بينها . وبيان وجهة النظر فى كل طريق منها وتحرير مواضع الوفاق فى الاوصاف المناسبة ومواضع الخلاف فيها خصوصا مايتعلق بالخلاف فى الاخالة بين الشافعية والحنفية وتحتاج الى زيادة توضيح ولذلك وجب علينا أن نبين هذه المطالب التي أجملناها فى أمور (الاول)

إذا نظرت فى هـذه الطرق وجدتها تنحصر فى طريقتين (الاولي) طريقة ابن الحاجب ومن تبعه كابن السبكى فى جمع الجوامع (والثانية) طريقة الامام الرازى ومن تبعه كالبيضاوى ـ وطريقة الآمدى قريبة من طريقة الامام بل هى عينها كما سيتضح ـ (أما) طريقة ابن الحاجب ومن تبعه فجهة النظر فيها قصد استيفاء اقسام الوصف المناسب لافرق بين أن تكون عليته مستفادة بطريق المناسبة فقط أو مع النص أو الاجماع كما سبق التنبيه عليه غير أنه لم يتعرض لاعتبار النوع فى الجنس أو الجنس فى الجنس أو فى النوع بالترتيب لابالنص والاجماع (اللهم) إلا ان يقال: إن هذه الصور ان كانت مع اعتبار النوع فى النوع بالترتيب فهى داخلة فى غريب المناسب عنده وان كانت من غير اعتباره فداخلة فى غريب المرسل. على أن اعتبار الجنس فى النوع والعكس بالترتيب لم يقع كل منهما فى الشرع كما قاله الآمدى وسيأتي التنبيه على ذلك (وأما) طريقة الامام ومن تبعه كالبيضاوى فى المنهاج فتحتمل وجهين (الاول) وهو خلاف الظاهر من كلامهم وكلام الشراح أن يكون المراد بالاعتبار إيراد الحكم على وفق الوصف فى اعتبار العين فى العين فقط (وأما) اعتبار العين فى الجنس أو الجنس في العين أو الجنس فى الجنس فبالنص او الاجماع أى مع اعتبار العين فى العين بالترتيب فى الصور الثلاثة وعلى ذلك يكون تقسيمهم مشتملا على غريب المناسب واقسام الملائم الثلاثة التي ذكرها ابن الحاجب فترجع طريقتهم الى طريقته لانهم لم يتركوا مما ذكره سوى المؤثر عنده . وتكون طريقة الآمدى مخالفة لما ذكروه كما أنها مخالفة لما ذكره ابن الحاجب . لكن فى تطبيق بعض أمثلتهم على ذلك نظر (الوجه الثانى) وهو الظاهر ان يكون المراد بالاعتبار في الصور الاربعة إيراد الاحكام علي وفق الوصف لاالنص أو الايماء أو الاجماع على العلية وعلى ذلك يكون كلامهم بقطع النظر عن ذكر المرسل قاصرا علي الغريب مما ذكره ابن الحاجب وعلى مافي حكمه الذى تركه ونبهناك عليه قريبا ولم يكن كلامهم شاملا للمؤثر عند ابن الحاجب ولا للملائم وتكون وجهة نظرهم فى هذا التقسيم (أولا) الاقتصار على المناسب الذى تكون مناسبته طريقا

دالة على العلية وحدها من غير نص ولا إجماع وهو الذى يحتاج لاقامة الادلة الآتية على وجه كون مناسبته مفيدة للعلية . وبعبارة أخرى الاقتصار على موضع الخلاف بين الشافعية والحنفية لان ماعدا ماذكر متفق عليه كما سيتضح (وثانيا) ملاحظة أن اعتبار الشارع للوصف المناسب بايراد الحكم على وفقه إما أن يكون باعتبار خصوصه فى خصوص الحكم أو في عمومه أو عمومه فى خصوصه أو عمومه . وبذلك تتحقق الاقسام الاربعة * ثم ان طريقتهم على الوجه الثانى تكون موافقة لطريقة الآمدى غير أن تقسيمهم هذا قد زادوا فيه على ما ذكره الآمدى من الصور الواقعة فى الشرع صورتين وهما اعتبار الخصوص فى العموم والعكس ونقصوا فيه عنه صورة واحدة ـ وان ذكروها فى موضع آخر ـ وهي اعتبار الخصوص فى الخصوص والعموم فى العموم معا * ولا يرد على الآمدى ـ حيث اعتبر هاتين الصورتين اللتين زادهما الامام واتباعه غير واقعتين فى الشرع ـ ما ذكروه من التمثيل للاولى بامتزاج النسبين فى التقديم وللثانية بالمشقة فى إسقاط قضاء الصلاة لأن المثال الاول تقديري لما علمت من الاجماع على علية امتزاج النسبين للتقديم فى الميراث والمثال الثانى قد جعله الآمدى من اعتبار العموم فى العموم كما سبق فى عبارته وبقى الكلام على الصورة التى ذكرها الآمدى وهي اعتبار الخصوص فى الخصوص والعموم فى العموم معا ولم يذكرها الامام واتباعه فى هذا التقسيم ولكن ذكروها بعد ذلك ومثلوا لها جميعا بالقتل بالمثقل قياسا على القتل بالمحدد وسموا هذه الصورة بالملائم وقرروا جميعا انه متفق على قبوله بين القائسين. فان هذه الصورة مشكلة لأن ابن الحاجب أورد هذا المثال لاحد أقسام الملائم على مذهبه وهو ما اعتبر عين الوصف فى عين الحكم بالترتيب واعتبر جنسه فى جنسه بالنص فان أراد الامام والآمدى واتباعهما باعتبار الجنس فى الجنس فى هذه الصورة الاعتبار بالترتيب لا بالنص يكون الملائم عندهم مخالفا للملائم عند ابن الحاجب من كل وجه ويكون الاتفاق فى التمثيل بالمثال السابق ناشئا من اختلاف النظر فيه وعلى ذلك يرد على حكايتهم الاتفاق على قبوله بين القائسين ما سيأتي عن أبي زيد

واتباعه من أنه لا يقبل الوصف المناسب من غير اعتبار الشارع له بالنص أو الاجماع ولو اعتبر جنسه فى جنس الحكم . وإن أرادوا باعتبار الجنس فى الجنس فى هذه الصورة الاعتبار بالنص يكون الملائم عندهم أخص من الملائم عند ابن الحاجب ويرد عليهم انه لا وجه للاقتصار على هذه الصورة وترك الصورتين الباقيتين مما ذكره ابن الحاجب . فان أجابوا بأن هاتين الصورتين لم تقعا فى الشرع وردت عليهم الامثلة التي ذكرها ابن الحاجب وغيره . (اللهم) إلا أن يقال انها ترجع الى المؤثر كما قاله الكمال والله أعلم *

(الامر الثانى) يتلخص مما ذكرناه أن الوصف المناسب قسمان لأنه إما معتبر أو غير معتبر فالمعتبر تحته أقسام (الاول) ما اعتبر الشارع عينه فى عين الحكم بالنص أو الاجماع وهو المسمى بالمؤثر عند ابن الحاجب والآمدى . وهذا مقبول عند الجميع حتى لو كان الوصف غير مناسب فانه متى نص الشارع أو وقع الاجماع على أن وصفا من الاوصاف علة لهذا الحكم كان علة من غير نزاع (الثاني) أن يعتبر الشارع عينه فى عين الحكم بالترتيب ولكن مع النص أو الاجماع على اعتبار عينه فى جنس الحكم أو جنسه فى جنسه أو عينه وهو المسمى بالملائم عند ابن الحاجب وهو أيضا مقبول عند الجميع وما اشتهر عن أبي زيد من الحنفية من قبوله المؤثر فقط لا يخالف ما قلناه من الاتفاق لأن مراده بالمؤثر ما يشمل الملائم كما يؤخذ من ايراده أمثلة للمؤثر من أمثلة الملائم . بل فى التحرير ان أبا زيد يلزمه أن يقول بملائم المرسل وهو ما لم يعتبر عينه فى عين الحكم بالترتيب ولكن اعتبر عينه في جنس الحكم أو جنسه في جنسه أو عينه بالنص أو الاجماع (والثالث) ان يعتبر بالترتيب فقط من غير ان يعتبر عينه فى جنس الحكم او جنسه في جنسه او عينه بالنص او الاجماع وهو أقسام فتارة يعتبر خصوصه في خصوص الحكم وتارة يعتبر خصوصه فى عموم الحكم وتارة بالعكس وتارة يعتبر عمومه فى عمومه وتارة يعتبر الخصوص فى الخصوص والعموم في العموم معا * فالاول هو الغريب والثاني والثالث لم يقعا فى الشرع عند الآمدي والرابع من جنس المناسب الغريب والخامس نص الامام والآمدى علي انه الملائم وعلى انه متفق علي قبوله بين

القائسين وقد تقدم ما فيه . فالغريب وما فى حكمه موضع نزاع فمن اكتفي بالاخالة اعتبره ومن لم يكتف بها لم يعتبره . قال الآمدى وقد أنكره بعضهم وانكاره غير متجه لانه يفيد الظن بالتعليل ولهذا إذا رأينا شخصا قابل الاحسان بالاحسان والاساءة بالاساءة مع أنه لم يعهد قبل ذلك شيء فيما يرجع الي المكافأة وعدمها غلب على الظن ما رتب الحكم عليه . والذى يؤيد ذلك أنه لا يخلوا إما أن يكون الحكم قد ثبت لعلة أو لا لعلة . فان كان لا لعلة فهو بعيد لماسبق تقريره من امتناع خلو الاحكام عن العلل . وان كان لعلة فاما أن يكون لما لم يظهر أو لما يظهر . (الاول) يلزم منه التعبد وهو بعيد علي ماعرف (والثانى) هوالمطلوب اه بالحرف * ثم استشكل الآمدى ذلك بالفرق بين ما نحن فيه و بين ماذكره من صورة الاستشهاد وان هذه الصورة من قبيل الملائم أى ما اعتبر جنسه فى جنس الحكم لانا ألفنا من تصرفات العقلاء مقابلة الاحسان بالاحسان والاساءة بالاساءة . أى فيكون الجنس معتبرا فى الجنس * ثم أجاب بأن فرض الكلام انما هو فى شخص لم يعهد من حاله قبل ذلك الفعل موافقة ولا مخالفة اه ملخصا *

هذا وقد علمت مما نقله السعد عن فخر الاسلام ان الحنفية انما يشترطون التأثير بالنص او الاجماع فى وجوب العمل بالمناسب لافى جوازه . قال الزركشى فى البحر ومنع السهروردى فى التنقيحات وجود المناسب الغريب ورد امثلته الى الملائم واليه اشار الغزالى فى شفاء الغليل فانه قال : قلما يوجد في الشرع اعتبار مصلحة خاصة الا وللشرع التفات إلي جنسها وعلى الاصولى التقسيم وعلي الفقيه الا مثلة اه * هذا مايتعلق بالوصف المناسب المعتبر (وأما) غير المعتبر فسماه ابن الحاجب بالمرسل وقسمه إلى ثلاثة أقسام معلوم الالغاء وهو مردود بالاتفاق وغريب المناسب وهو الذى لم يعتبر عينه فى جنس الحكم ولاجنسه فى جنسه او عينه بالنص أو الاجماع وهومردود بالاتفاق أيضا ـ وملائم المرسل وهو ما اعتبر فيه ذلك وفيه الخلاف ـ وغير ابن الحاجب جعل القسمة ثلاثية ـ معتبر ـ وملغى ـ وغير معلوم الالغاء والاعتبار ـ وهذا الاخيرهو المسمى بالمرسل وبالمصالح المرسلة

وبالاستصلاح وهو الذى فيه الخلاف وحاصل هذا الخلاف ان مالكا رضى الله عنه يقول بحجية المصالح المرسلة وفى العضد انه مروي عن الشافعي أيضا وفى جمع الجوامع ان امام الحرمين كاد يوافق الامام مالكا أى لانه قال بالمصالح المرسلة بشرط أن تكون المصلحة شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقا وبالمصالح المستندة إلى احكام ثابتة الاصول فى الشريعة . وبعبارة أخرى بشرط أن يكون له نظير علل به مع أنه فى موضع آخر رد على الامام مالك وقال إنه مخالف للاولين * ونقلوا عن الامام الغزالى أنه يقول بحجية المصالح المرسلة بشرط ان تكون المصلحة ضرورية كلية قطعية كما سبق فى مثال تترس الكفار بأسرى المسلمين لكن فى جمع الجوامع أن مثل ذلك ليس من المرسل لانه معتبر بالنص والاجماع . وعبارة الغزالى فى المستصفى تقتضي ذلك ولولا أنها طويلة لسقتها بالحرف فان فيها فوائد وكذلك عبارته في المنخول كما نقلها العطار لكن نقل عنه عبارة أخرى ينكر فيها تصور المرسل من غير ان يعزوها إلى كتاب له وقد بحثت عنها فى المستصفى فلم أجدها ونصها : إذا وجب اتباع المصالح لزم تغيير الاحكام عند تبدل الاشخاص وتغير الاوقات واختلاف البقاع عند تبدل المصالح وهذا يفضي إلى تغيير الشرع . ثم قال والصحيح ان الاستدلال بالمرسل فى الشرع لايتصور حتى يتكلم فيه بنفى أو اثبات اذا الوقائع لاحصر لها وكذا المصالح . وما من مسألة تعرض إلا وفى الشرع دليل عليها إما بالقبول أو بالرد فانالانعتقد خلو واقعة عن حكم لله تعالى فان الدين قد كمل وقد استأثر الله برسوله وانقطع الوحي ولم يكن ذلك إلا بعد كمال الدين قال الله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم) والذى يدل على عدم تصوره ان احكام الشرع تنقسم إلي مواقع التعبدات والمتبع فيها النصوص وما في معناها ومالم ترشد النصوص اليه فلا تعبد فيه وإلى ماليس من التعبدات وهو ينقسم إلى مايتعلق بالالفاظ كالايمان والمعاملات والطلاق وقد احالنا الشارع فى موجباتها الى قضايا العرف فيها بنفى أو اثبات الا ما استثناه الشارع عليه الصلاة والسلام كالاكتفاء بالعثكال الذى عليه مائة شمراخ اذا حلف أن يضرب مائة لما ورد فى قصة أيوب عليه السلام ولم ينسخ فى شرعنا . والى مايتعلق بغير الالفاظ وهو منقسم الى

ماينضبط في نفسه كالنجاسات والمحظورات وطرق نقل الملك فهذه الاقسام منضبطة ومستنداتها معلومة والى مالا ينضبط الا بضبط مقابله كالاشياء الطاهرة والافعال المباحة تنضبط بضبط النجاسة والحظر وكذا الأملاك منتشرة تنضبط بضبط طرق النقل والايذاء محرم على الاسترسال من غير ضبط وينضبط بضبط ما استثنى الشرع فى مقابلته فالوقائع ان وقعت في جانب الضبط الحقت به وان وقعت فى الجانب الآخر الحقت به وان ترددت بينهما وتجاذبها الطرفان الحقت باقربهما ولابد أن يلوح الترجيح لامحالة فخرج منه ان كل مصلحة تتخيل فى كل واقعة محبوسة بالاصول المتعارضة لابد أن تشهد الاصول بردها أو قبولها اه *

ويرد عليه ماذكروه من الصور التي قال بها مالك والتي لايمكن ردها الى المصالح المعتبرة فى الشرع كضرب المتهم فى السرقة ليقر وقتل ثلث الامة لاستصلاح ثلثيها والقتل فى التعزير ومصادرة الاغنياء وقطع اللسان في الهذر عند المصلحة *

ثم ان من رد المصالح المرسلة استدل بعدم الدليل علي اعتبار الشرع إياها . ومن قبلها احتج بانه لولم يحتج بها لخلت وقائع عن الحكم الشرعي. ورد بمنع الملازمة لكفاية العمومات والاقيسة فى شمول جميع الوقائع وعلى تسليم عدم كفايتها يغنى عن الاحتجاج بالمرسل الاباحة الاصلية . واعلم أن المرسل لايتصور معه قياس لفقدان الاصل المقيس عليه .فمن احتج به اعتبره دليلا شرعيا مستقلا ولذلك يذكر فى الادلة الشرعية المتنازع فيها وفيه كلام كثير ومحله عند ذكر باقى الادلة والله أعلم *

﴿ خاتمة لهذا التقسيم ﴾

قد رأينا ان نختم هذا التقسيم بمسألة شهيرة فى كتب الاصول والنزاع فيها فى بعض الكتب طويل الذيل ثم ينتهي المطاف الى ان الخلاف لفظى ليس له فائدة أو له فائدة جدلية فقط * وهذه المسألة هى ان المناسبة هل تبطل بالمعارضة أولا وبعبارة أخرى هل تنخرم المناسبة بمفسدة تلزم الحكم راجحة علي مصلحته أو مساوية لها ؟ وحاصل النزاع فيها أن الوصف اذا كان مشتملا على مصلحة تقتضى مشروعية الحكم وتجعله مناسبا وعلى مفسدة مساوية للمصلحة او راجحة عليها

* تقتضي عدم مشروعيته وتجعله غير مناسب فهل يكون تضمنه للمفسدة موجبا لبطلان مناسبته للحكم او لا فيه مذهبان حكاهما الآمدي في الاحكام مع اقامة الحجج لكل منهما والبحث فيها ولم يظهر من جملة كلامه اختياره لواحد منهما * والامام الرازي في المحصول والبيضاوي في المنهاج اختارا عدم البطلان * وابن الحاجب وابن السبكي في جمع الجوامع اختارا البطلان وقد مثلوا لها بما إذا سلك مسافر الطريق البعيد لا لغرض غير القصر فانه لا يقصر في الاظهر لان المناسب وهو السفر البعيد عورض بمفسدة وهي العدول عن القريب لا لغرض غير القصر حتى كانه حصر قصده في ترك ركعتين من الرباعية * والحاصل ان المشقة في السفر المناسب للقصر ترتب عليها مصلحة التخفيف بالقصر فاذا عدل عن طريق قصيرة الى طويلة كان ذلك مفسدة لدخوله على اسقاط شطر الصلاة بدون عذر. فقد عارضت هذه المفسدة مصلحة القصر * كذا في العطار (أما) اذا كانت المصلحة راجحة والمفسدة مرجوحة فقد اتفقوا علي عدم البطلان وعللوا ذلك كما في مسلم الثبوت بشدة الاهتمام بالمصالح إذ ليس من شأن الحكيم اهدار خير كثير لشر قليل . ومثال ذلك الجهاد فان فيه اهلاك كثير من النفوس وهو مفسدة وفيه حفظ بيضة الاسلام واعلان شأنه وتلك مصلحة عظمى أرجح من مفسدة اهلاك النفوس * ثم ان البيضاوي استدل على ما اختاره من عدم البطلان بان الفعل وان تضمن ضررا أزيد من نفعه لا يصير نفعه غير نفع لاستحالة انقلاب الحقائق وإذا بقي نفعه بقيت مناسبته وإذا ثبت عدم البطلان مع المفسدة الزائدة فمع المساوية أولي. وتقريره على قوانين المنطقيين أن تقول: لو بطلت مناسبة الوصف المتضمن لمصلحة لتضمنه ضررا أزيد من نفعه للزم انقلاب النفع الى غيره لكن التالي باطل لما يلزم عليه من قلب الحقائق فالمقدم مثله ويثبت نقيضه وهو المطلوب (أما) الصغرى فوجهها واضح وهي مسلمة (وأما) الكبرى فوجهها ان معنى مناسبة الوصف للحكم أن يترتب على ربط الحكم به مصلحة فيلزم من بطلان المناسبة زوال المصلحة والفرض انها موجودة فيلزم الانقلاب وفيه نظر من وجهين (الاول) لا نسلم أن المصلحة كانت ثم انقلبت الى مفسدة لان عدم لزوم المفسدة شرط في

كونها

كونها مصلحة فمع وجود المفسدة المساوية أو الراجحة لم تتحقق المصلحة بالمرة (الثانى) اننا لو سلمنا ماذكر فى الوجه الاول لا نسلم انه يلزم من بطلان المناسبة زوال المصلحة كما يؤخذ من عبارة الاحكام للآمدى فى الرد على دليل القائل بعدم البطلان ونصها: ان أردت أن مناسبة الوصف تبني علي أنه لا بد فى المناسبة من المصلحة علي وجه لا يستقل بالمناسبة فمسلم ولكن لا يلزم من وجود بعض مالا بد منه فى المناسبة تحقق المناسبة .وإن أردت أنها مستقلة بتحقيق المناسبة فممنوع وذلك لان المصلحة وإن كانت متحققة فى نفسها فالمناسبة أمر عرفى وأهل العرف لا يعدون المصلحة المعارضة بالمفسدة المساوية أو الراجحة مناسبة ولهذا ان من حصل مصلحة درهم على وجه يفوت عليه عشرة يعد سفيها خارجا فى تصرفه عن تصرفات العقلاء ولو كان كذلك مناسبا لما كان كذلك وعلى هذا فلا يلزم من اجتماع المصلحة والمفسدة تحقق المناسبة . وقول القائل ان الداعي موجود فالمراد به المصلحة دون المفسدة اه * هذا وقد جعل صاحب مسلم الثبوت لزوم الاستحالة فى انقلاب المناسب الى غير المناسب لا فى انقلاب المصلحة والنفع الى غيرهما * واستدل الامام فى المحصول علي عدم البطلان بادلة كثيرة (منها) ان المناسبتين المتعارضتين اما ان تكونا متساويتين أو احداهما أرجح من الاخرى . فان كان الاول فلا يخلو اما أن تبطل واحدة منهما بالاخرى فقط من غير عكس واما ان تبطل كل واحدة منهما بالاخرى واما أن لا تبطل واحدة منهما ولا جائز ان تبطل واحدة فقط لانه ترجيح بلا مرجح اذ ليس بطلان أحدهما أولي من العكس ولا جائز ان تبطل كل واحدة بالاخرى لان المقتضى لعدم كل منهما وجود الآخر والعلة لا بد أن تكون حاصلة مع المعلول . فلو كان كل واحد منهما مؤثرا فى الآخر لزم أن يكونا موجودين حال كونهما معدومين وهو محال فتعين القسم الثالث وهو عدم البطلان وهو المطلوب . وان كانت المفسدة أقوى فلا يلزم التفاسد أيضا لانه لو لزم التفاسد لكان بينهما منافاة وقد بينا فى القسم الاول عدم المنافاة واذا زالت المنافاة لم يلزم من وجود أحدهما عدم الآخر اه مع بعض تلخيص. وفيه نظر فانا نختار ان المفسدة أبطلت المصلحة والمرجح لذلك

ان درء المفاسد مقدم على جلب المصالح فلا يلزم الترجيح بلا مرجح . (ومنها) أنه قد تقرر فى الشرع اثبات الاحكام المختلفة نظرا الى الجهات المختلفة مثل الصلاة فى الارض المغصوبة فانها من حيث انها صلاة سبب الثواب ومن حيث انها غصب سبب العقاب والجهة المقتضية للثواب مشتملة على المصلحة والجهة المقتضية للعقاب مشتملة على المفسدة أى وكل منهما معتبر فى الشرع فلو كانت المناسبة تبطل لما صحت الصلاة ولم تكن سبب الثواب . وفيه نظر واضح لان هذا ليس مما نحن فيه لان الكلام فى مصلحة ومفسدة لشىء واحد ومفسدة الغصب لم تنشأ من الصلاة فانه لو شغل المكان بغير الصلاة لحصل الاثم . وكذلك مصلحة الصلاة لم تنشأ من الغصب فانه لو صلى فى غير المغصوب لصحت * (ومنها) أن العقلاء يقولون في فعل معين الاتيان به فيه مصلحة فى حقي لولا ما فيه من المفسدة الفلانية ولولا صحة اجتماع جهتى المصلحة والمفسدة لما صح هذا الكلام اه وفيه نظر يعلم من كلام الآمدى السابق وحاصله أن بقاء المصلحة لا يستلزم بقاء المناسبة * واحتج ابن الحاجب لبطلان المناسبة بأن العقل قاض بأن لا مصلحة مع مفسدة تساويها أو تزيد عليها ومن قال لعاقل بع هذا بربح مثل ما تخسر أو أقل لم يقبل وعلل بأنه لا ربح حينئذ ولو فعل لعد خارجا عن تصرفات العقلاء اه وفيه نظر إذ لنا أن نمنع عدم المصلحة مع المفسدة الا إذا اشترطنا فى المصلحة عدم لزوم المفسدة وما استند اليه من مثال البيع إنما يقتضى عدم ترتب الحكم لا زوال المصلحة والمناسبة بالكلية وذلك متفق عليه بين الفريقين كما سيأتي * هذا خلاصة الحجاج بين الفريقين * ثم اعلم أن الفريقين (القائل ببطلان المناسبة والقائل بعدم البطلان) متفقان على انتفاء الحكم فى هذه الحالة إلا انه عند القائل بالبطلان لعدم المقتضى وعند القائل بعدم البطلان لوجود المانع . ويرجع هذا إلى جواز تخصيص العلة وعدم جوازه فمن لم يجوز التخصيص قال بالاول ومن جوزه قال بالثانى ولا يترتب عليه فائدة إلا ما قاله العلامة الشربيني من انه يترتب عليه انقطاع المستدل وعدمه . فعلى القول بعدم البطلان يكون تخلف الحكم لوجود المانع فلا ينقطع

المستدل لبقاء ما علل به . وعلى القول بالبطلان يكون تخلف الحكم لعدم المقتضى فينقطع المستدل لتبين ان ما علل به ليس بعلة كما سيأتي توضيحه فى النقض من القوادح * هذا خلاصة مايذكر فى كتب الشافعية . وفى مسلم الثبوت وشرحه مايفيد ان الحنفية تقول بعدم بطلان المناسبة إذا عارضتها مفسدة مساوية أو راجحة مع ترتب الحكمين كما فى نذر صوم يوم العيد فانه صحيح عند الحنفية مع أن الصوم حرام وعبارته : واعلم أن الكلام ههنا فى مقامين (الاول) ان المفسدة تبطل المناسبة وتعدمها وبه قال قائلوا الانخرام وهذا ضرورى البطلان إذا المفروض كونه مناسبا مشتملا على المصلحة ومع هذا مشتملا على مفسدة والواقع لا يبطل (والثاني) ان المفسدة توجب عدم اعتبار الشارع المناسبة معها وهو مختار صاحب المحصول وجمهور الشافعية واستدلوا بأن اعتبار مصلحة مع لزوم مفسدة أبعد من الحكيم كل البعد . وما ذكره المصنف لا يبطل هذا بل الوافى به أن مقتضي حكمة الحكيم أن لا يهدر ماهو الواقع والواقع ههنا مصلحة ومفسدة فللحكيم أن يوفى حقهما إذ لا مانع إذ المانع الذى يتخيل هو التضاد وهو غير مانع لاختلاف الجهة فافهم فانه دقيق وبالتأمل حقيق * ومن ههنا أى من أجل جواز اجتماعها من جهتين صح النذر بصوم العيد عند الحنفية فانه من جهة كونه صوما منسوبا لله كاسراً للشهوة فيه مصلحة فأثر فيه النذر فوجب به . ومن جهة كونه اعراضا عن ضيافة الله تعالى فيه مفسدة وهو حرام اهـ ولقائل أن يقول : هل كل فعل فيه مصلحة ومفسدة مساوية أو راجحة يترتب عليه حكم المصلحة وحكم المفسدة حتى ولو كان الحكمان متنافيين أو ذلك مشروط بما إذا أمكن اجتماع الحكمين على الفعل الواحد والظاهر انه لابد من امكان اجتماع الحكمين فحرر هذا الموضوع ولعل تحريره لا يختص بهذا الموضع والله أعلم *

﴿ البحث الرابع فى وجه كون المناسبة طريقا دالة على العلية ﴾

قد علمت أن الوصف المناسب الذى نريد اثبات عليته للحكم الشرعى لمكان مناسبته له هو الوصف الملائم للحكم بحيث يلزم من ترتيب الحكم عليه حصول

مصلحة للخلق أو دفع مفسدة عنهم . وهذه المصلحة أو دفع المفسدة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم . وذلك كوصف الاسكار فان تحريم المسكر يترتب عليه حصول مصلحة للخلق وهي حفظ عقولهم من الضرر الذى يلحقها بتعاطي المسكرات . فاذا ورد فى الشرع حكم وفى محله وصف مناسب لهذا الحكم من غير نص على عليته له أو إيماء اليها قد ترتب على ربط الحكم به مصلحة للخلق صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع هذا الحكم حصل الظن بان هذا الوصف علة وليس لدينا طريق يوصلنا الى هذا الظن سوى مناسبة الوصف للحكم فيثبت أن المناسبة تدل على علية الوصف المناسب . ولا يخفى أن هذا يتوقف على أمرين (الاول) أن الله تعالي شرع الاحكام لمصالح عائدة على العباد اذ لو كانت مشروعة لا لمصلحة تعود عليهم لم تكن المصلحة التى رأيناها ناشئة عن الحكم المترتب على هذا الوصف مقصودة للشارع من شرع الحكم فلا يحصل الظن بان هذا الوصف علة ولا تكون المناسبة طريقا دالة على العلية (فان قلت) اذا لم تكن الاحكام مشروعة للمصالح لاتتحقق المناسبة فضلا عن دلالتها لان المناسبة على تعريف الآمدى قد أخذ فى مفهومها أن تكون المصلحة مقصودة أى للشارع من شرع الحكم كما صرح به ابن السبكي فى جمع الجوامع (قلت) إن هذا التعريف مبني على أن الاحكام شرعت لمقاصد للعباد وإلا فحقيقة المناسبة هي ملاءمة الوصف للحكم بحيث يترتب عليه مصلحة سواء كانت مقصودة من شرع الحكم إذا جرينا على تعليل الأحكام أو ليست مقصودة اذا جرينا على عدم تعليلها (الامر الثانى) أن هذه المصلحة التى رأيناها ناشئة عن هذا الحكم المترتب علي هذا الوصف لم يوجد معها مصلحة اخرى تنشأ عن هذا الحكم المرتب علي وصف آخر. اذ لو كان كذلك لم يحصل الظن بان هذا الوصف هو المتعين للعلية لجواز أن يكون الوصف الآخر هو العلة وحينئذ لاتكون مناسبة الوصف الاول دالة على عليته بل تكون في معرض المعارضة وبذلك تعلم ان الامر الثانى لايتوقف عليه وجه كون المناسبة علي الاطلاق تفيد العلية بل يتوقف عليه وجه كون مناسبة هذا

الوصف الخاص دالة على عليته بخلاف الامر الاول ولذلك كان مدار الدليل على ان المناسبة طريق للعلية عليه * إذا تمهد هذا فاعلم أن الاصفهاني فى شرح المحصول قرر الاستدلال على أن المناسبة تفيد العلية بقياسين تقرير الاول هكذا : هذا حكم شرعي وكل حكم شرعى مشروع لمصالح العباد فهذا الحكم مشروع لمصالح العباد * ثم بعد بيان المصلحة التى نشأت عن الحكم المرتب على الوصف المراد اثبات عليته يقال: المصلحة التي شرع الحكم لها إما هذه أو غيرها لا جائز أن يكون غيرها بالاستصحاب فتعين أن تكون المصلحة هي هذه . ثم إذا ثبت ان هذه المصلحة هي التي شرع لها هذا الحكم ثبت أن هذا الوصف علة لهذا الحكم واذا ثبت ذلك ثبت ان المناسبة تفيد العلية اذ الفرض ان لا طريق للعلية سواها اه بزيادات كثيرة فى تنظيم الدليل وتوجيهه وتتميمه بحيث صار مثبتا للمطلوب وسيأتى ما يتعلق باثبات مقدماته * ويمكن ان تقرر هذا الدليل هكذا: لولم تكن المناسبة مفيدة لعلية الوصف ظ لم تكن الاحكام الشرعية مشروعة لمصالح العباد لكن التالى باطل فيبطل المقدم ويثبت نقيضه وهو المطلوب (اما) الملازمة فوجهها انك قد علمت ان المناسبة انما تفيد ظن علية الوصف المناسب لانه يلزم من ترتيب الحكم عليه تلك المصلحة المقصودة للشارع من شرع الحكم . فلو فرضنا ان المناسبة لا تفيد ظن علية الوصف لا تكون المصلحة التي رأيناها مترتبة على الحكم مقصودة للشارع وكذا غيرها لان الاصل عدمه فلا تكون الاحكام مشروعة للمصالح . (واما) بطلان التالى وهو ان الله تعالى شرع الاحكام لاجل مصالح العباد فقد استدل عليه البيضاوى فى المنهاج بالاستقراء وفيه نظر فان الاستقراء انما يدل على ان هناك مصالح مع الاحكام اما ان الاحكام شرعت لها وكانت مقصودة للشارع من شرع تلك الاحكام فلا يدل عليه الاستقراء لجواز أن تكون تلك المصالح حاصلة مع الاحكام اتفاقا من غير قصد (والجواب انه) يلزم من ثبوت اقتران غالب الاحكام بالمصالح أن تكون تلك المصالح مقصودة من شرع الاحكام اذ الاتفاق انما يعقل فى حكم أو حكمين لا فى معظم الاحكام : وبذلك ظهر وجه قول الاسنوى: ومنه يعلم أن الله شرع أحكامه لرعاية مصالح عباده على سبيل

التفضل والاحسان الخ واستدل الآمدي في الاحكام على بطلان التالى بالاجماع والمعقول فقال: أما الاجماع فهو أن أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله تعالى لا تخلو عن حكمة ومقصود وان اختلفوا فى كون ذلك بطريق الوجوب كما قالت المعتزلة او بحكم الاتفاق والوقوع كما يقول اصحابنا اه * وقد اعترض ابن السبكي على من ادعى الاجماع على ذلك وقال: إن دعوى الاجماع باطلة لان المتكلمين لم يقولوا بتعليل الاحكام لمصالح لا بطريق الوجوب ولا الجواز وهو اللائق بأصولهم وكيف ينعقد الاجماع مع مخالفة جماهير المتكلمين والمسألة من مسائل علمهم اه المقصود منه* والجواب. ان المتكلمين انما نفوا العلة والباعث بالمعنى الحقيقي كما سبق فى تعريف العلة * ولا أظن أن أحدا من العقلاء ينفي ان الله حكيم لا يفعل إلا لحكمة ولا يشرع حكما إلا لحكمة من غير أن تكون باعثة له بحيث يعد بذلك مستكملا بغيره بل على معنى انها غاية وحكمة مترتبة على فعله وحكمه . كما سبق توضيحه فى تعريف العلة فتذكر * ثم قال الآمدي وأما المعقول فهو ان الله حكيم فى صنعه فرعاية الغرض إما أن يكون واجبا أو لا يكون واجبا فان كان واجبا فلم يخل عن المقصود ففعله للمقصود يكون اقرب الى موافقة المعقول من فعله بغير مقصود فكان لازما من فعله ظنا واذا كان المقصود لازما فى صنعه فالاحكام من صنعه فكانت لغرض ومقصود والغرض اما أن يكون عائدا الى الله تعالى او الي العباد ولا سبيل الي الاول لتعاليه عن الضرر والانتفاع ولانه على خلاف الاجماع فلم يبق سوى الثاني. وايضا فان الاحكام مما جاء بها الرسول فكانت رحمة للعالمين لقوله تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) فلو خلت الاحكام عن حكمة عائدة للعالمين ما كانت رحمة بل نقمة لكون التكليف بها محض تعب ونصب. وايضا قوله تعالى (ورحمتي وسعت كل شيء) فلو كان شرع الاحكام فى حق العباد لا لحكمة لكانت نقمة لا رحمة لما سبق. وأيضا قوله صلى الله عليه وسلم « لاضرر ولا ضرار فى الاسلام » فلو كان التكليف لا لحكمة عائدة الى العباد لكان شرعها ضررا محضا وكان ذلك بسبب الاسلام وهو خلاف النص اه (قلت) ان الغرض والمقصود ان اخذ على ظاهر فى كلامه كان محالا على الله تعالى كما سبق توضيحه فى تعريف العلة وان أخذ على أنه غاية وحكمة ترتبت على الحكم فلا استحالة بل هو الواقع كما حققه السيد فى مواضع والله أعلم *

واستدل الامام فى المحصول على أن الله تعالى شرع أحكامه لمصالح عباده بعدة وجوه (الاول) ان الله تعالي خصص الواقعه المعينة بالحكم المعين وذلك التخصيص اما ان يكون لمرجح اولا لاجائز ان يكون لغير مرجح والا لزم ترجيح احد الطرفين على الآخر بلا مرجح وهو محال فثبت انه لمرجح . ثم ذلك المرجح اما ان يكون عائدا اليه تعالي و اما أن يكون عائداً الي العبد و الاول باطل باجماع المسلمين فتعين الثاني وهو انه تعالى انما شرع الاحكام لأمر عائد الى العبد . ثم ان ذلك الامر الراجع الي العبد اما ان يكون مصلحة له اومفسدة وإما أن لا يكون مصلحة ولا مفسدة والثانى والثالث باطلان بالاتفاق فتعين الاول فثبت انه تعالى انما شرع الاحكام لمصالح العباد * واعترض عليه القرافى بماحاصله : انه يكفي الترجيح بالارادة وذلك امر عائد اليه تعالي ولئن سلمنا انه غير الارادة فلا نسلم ان كونه عائدا الى الله تعالى خلاف الاجماع فان المعتزلة يقولون من كمال حكمته رعاية المصالح فرعايتها كمال وعدمه نقص والكمال راجع اليه اه * (الوجه الثاني) انه تعالى حكيم باجماع المسلمين والحكيم لا يفعل الا لمصلحة فان من يفعل لا لمصلحة يكون عابثا والعبث عليه محال للنص والاجماع والمعقول (اما) النص فقوله تعالى (أفحسبتم انما خلقناكم عبثا) (ربنا ماخلقت هذا باطلا) (ماخلقناهما الا بالحق) (واما) الاجماع فقد اجمع المسلمون على انه تعالى ليس بعابث (واما) المعقول فهو ان العبث سفه والسفه صفة نقص والنقص على الله تعالى محال فثبت انه لابد من مصلحة وتلك المصلحة يمتنع عودها الى الله تعالى عز وجل كما بينا فلابد من عودها الى العبد فثبت انه شرع الاحكام لمصالح العباد * واعترض عليه القرافى بعدة امور (أولا) ان الاتفاق وقع على اطلاق الحكيم عليه تعالي مع الاختلاف فى معناه فعند اهل السنة انه حكيم بمعني انه موصوف بصفات الكمال العلم الشامل وغيره من الصفات السبعة . وعند المعتزلة انه حكيم بمعنى انه يراعي المصالح على حسب اطلاق الحكيم فى العادة . فهذا القول انما يتم على راى المعتزلة دون اهل السنة لانه لايلزم من اتصافه بالصفات السبعة رعاية المصالح بل يرجح احد الجائزين علي الآخر بمجرد ارادته التى من شأنها ان ترجح لذاتها من غير مرجح اه ويمكن

أن يجاب بان اتصافه بصفات الكمال يقتضى ان يكون لافعاله واحكامه حكم وغايات من غير ان تكون باعثة له على الحقيقة كما سبق * (ثانيا) ان الآيات التي ساقها استدلالا على انه ليس بعابث ليس المراد بالعبث فيها رعاية المصالح بل عدم التكاليف فمعنى قوله تعالى (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا) أى لغير التكاليف وهكذا (ثالثا) دعوى الاجماع على انه ليس بعابث انما تصح فى اطلاق هذا اللفظ لايهامه النقص اما الخلق بغير معنى فلا نسلم الاجماع على عدمه بل يجوز عليه تعالى ولا اجماع فيه (رابعا) لا نسلم قولهم العبث سفه الخ اذا فسر بالخلق لغير مصلحة وانما يكون سفها من المخلوق اذا أفسد فى ملك الله تعالى أو فى ملك خالقه بغير اذن شرعي وهذا لا يمكن فرضه فى حق الله تعالى (والجواب) بمنع ما قاله القرافى لما علمت من أنه لا ينازع أحد فى ان لافعاله وأحكامه غايات وحكما وإنما الخلاف في أنها باعثة على الحقيقة أولا . (الوجه الثالث) انه تعالي خلق الآدمى مشرفا مكرما لقوله تعالى (ولقد كرمنا بني آدم) ومن كرم أحداً ثم سعي فى تحصيل مطلوبه كان ذلك السعي ملائما لأفعال العقلاء مستحسنا فيما بينهم فاذاً ظن كون المكلف مشرفا مكرما يقتضي ظن انه تعالي لا يشرع إلا ما يكون مصلحة له * واعترض عليه القرافي بأنه ليس كل ظن معتبرا كما فى شهادة الفسقة والصبيان والكفرة فانها لم تعتبر شرعا مع افادتها الظن . (والجواب) أن هذا الظن قد أيده الواقع فان غالب الاحكام الشرعية يترتب عليها مصالح للعباد * (الوجه الرابع) ان الله تعالي خلق الآدميين للعبادة لقوله تعالي (وماخلقت الجن والانس إلا ليعبدون) والحكيم اذا أمر عبده بشيء فلابد أن يزيح عذره ويسعي في تحصيل منافعه ودفع المضار عنه ليصير فارغ البال متمكنا من الاشتغال بأداء ما أمره به والاجتناب عما نهاه عنه . فكونه مكلفا يقتضي ظن انه تعالى لا يشرع إلا ما يكون مصلحة له * واعترض القرافي على (قوله بأن الحكيم الخ) بأن هذا فى الحكمة العادية لا في الحكمة في حق الله تعالى فلا يلزم فيها هذه المناسبات اه * ويمكن أن يقال بأن الواقع في الاحكام الشرعية قد روعى فيها هذه المناسبات تفضلا وإحسانا من الله تعالى . (الوجه الخامس) النصوص الدالة على أن مصالح

الخلق

الخلق ودفع المضـار عنهم مطلوب للشرع قال الله تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) وقال (سخر لكم مافى السموات ومافى الارض جميعا) وقال (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وقال عز وجل (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) وقال ﷺ «بعثت بالحنيفية السهلة السمحة» وقال «لا ضرر ولا ضرار في الاسلام» * واعترض عليه القرافي بأن المراد بالارادة فى هـذه الآية عند أهل السنة الامر (والجواب) أن الكلام فى الاحكام الشرعية هل يترتب عليها مصالح أولا فكون المراد بالارادة في الآية الامر أدل على المقصود كما هو ظاهر (الوجه السادس) انه تعالى وصف نفسه بكونه رؤوفا رحيما بعباده وقال (ورحمتي وسعت كل شيء) فلو شرع مالا يكون للعبدفيه مصلحة لم يكن ذلك رحمة ولا رأفة.

واعترض عليه القرافى بأن المراد بالرحمة الارادة لاستحالة الرحمة بمعناها الحقيقى عليه تعالى (ويجاب) بأن الرحمة فى حقه تعالي إرادة التفضيل والاحسان لا مطلق ارادة والله أعلم * ثم قال الامام فهذه الوجوه الستة دالة على ان الله تعالى ماشرع الاحكام الالمصالح العباد * ثم اختلف الناس بعد ذلك فالمعتزلة صرحو بأنه يجب أن يكون فعله مشتملا علي المصلحة وأنه يقبح من الله فعل القبيح وفعل العبث والفقهاء يقولون إنما شرع الاحكام لمصالح العباد تفضلا وإحسانا علي عباده اه * هذا ومن العجيب أن الامام الرازى رضي الله عنه أقام الادلة هنا على أن الله تعالى شرع أحكامه لمصالح العباد وأيدها بكل ما لديه وفي تعريف العلة أقام الادلة على أن الله لم يشرع أحكامه لمصالح لا للعباد ولا له سبحانه وتعالى وقد سبق هناك ماهو التحقيق من أن لله فى أفعاله وأحكامه غايات وحكما من غير أن تكون باعثة له على شيء والله أعلم * ثم ان الامام فى المحصول والآمدى فى الاحكام قد ذكرا أدلة كثيرة على ان الله تعالي لم يشرع أحكامه للمصالح تعارض ما سبق ومعظمها يرجع إلى مباحث كلامية كمسألة خلق أفعال العباد الاختيارية ولذلك أعرضنا عن تلخيصها والرد عليها * هـذا تمام القول فى مسلك المناسبة وقد يظن من لا يحب الوقوف علي مسائل العلوم مستوفاة انى أطلت الكلام فى هذا المسلك ولو درى

ما يحتاج اليه من البحث والتفصيل لاعتبرنى ممن اختصر بل اقتصر أو قصر والله هو الموفق *

﴿ الطريق الخامس من الطرق الدالة على العلية الشبه ﴾

وفيه مباحث ثلاثة (الاول) فى تحقيق معناه (والثانى) فى تحقيق القول فى قياس غلبة الاشباه وفى أنه من قياس الشبه أو ليس منه (والثالث) في ذكر الخلاف فى الشبه وبيان مذاهب العلماء فيه والاحتجاج لكل مذهب *

(البحث الاول) فى تحقيق معناه (أما) فى اللغة فقال فى المصباح الشبه بفتحتين من المعادن ما يشبه الذهب فى لونه وهو أرفع الصفر والشبه أيضا والشبيه مثل كريم والشبه مثل حمل المشابه (وأما) فى الاصطلاح فيطلق على الوصف الشبهى ويطلق بالمعني المصدري وهو كون الوصف شبهيا وهو بهذا المعنى من المسالك وبالمعنى الاول من العلل الجامعة . ويقال أيضا قياس شبه وهو عبارة عن القياس الذى يجمع فيه بين الاصل والفرع بوصف شبهي. ومن المعلوم أن كل قياس لابد فيه من كون الفرع شبيها بالاصل فى علة جامعة الا أن الاصوليين اصطلحوا علي تخصيص هذا الاسم بهذا النوع من الاقيسة * ثم إنك اذا اطلعت علي معظم كتب الاصول ترى اختلاطا فى الكلام علي هذه الامور الثلاثة فبينماهم يتكلمون على الشبه بمعني المسلك ترى الكلام لاينطبق إلا على الوصف الشبهي أو على قياس الشبه فيضطر الناظر فى ذلك الى ارتكاب التأويل فى عباراتهم باستخدام أوغير ذلك. والذى يجعل الخطب سهلا أنها أمور متلازمة وان الكلام على واحدمنها يستتبع الكلام على الآخر . فمثلا إذا قلنا ان الشبه بالمعنى المصدرى مسلك من مسالك العلة كان الوصف الشبهي صالحا للعلية وكان قياس الشبه حجة . وكذلك اذا قلنا إن قياس الشبه حجة كان الوصف الشبهي علة وكان الشبه بالمعني المصدرى مسلكا عند الجمهور خلافا لابن الحاجب ومن تبعه الذين يقولون ان الوصف الشبهي لاتثبت عليته الا بمسلك آخر غير المناسبة كما سيأتى تفصيل القول في ذلك * والمقصود الآن الكلام علي الشبه بمعنى المسلك. ولما كان تحديده بتحديد الوصف

الشبهي تعرضوا لبيانه ثم منه يعرف المسلك كما أنهم فيما سبق عرفوا المناسب ومنه عرفت المناسبة . وقد اختلفوا فى تعريف الوصف الشبهي اختلافا عظيما حتى قال إمام الحرمين لا يتحرر فى الشبه عبارة مستمرة فى صناعة الحدود وقال ابن السبكي وقد كثر التشاجر فى تعريف هذه المنزلة (أى منزلة الشبه فانه وسط بين الوصف المناسب والطردى) ولم أجد لاحد تعريفا صحيحا اه والسر فى ذلك أن الوصف الشبهي وسط بين الوصف المناسب والوصف الطردى وفيه شبه بكل منهما ولذلك سمي الشبه فكان تمييزه عنهما عسيرا * وفى البحر المحيط أن قياس الشبه من أهم مايجب الاعتناء به * وكذا الفرق بينه و بين الطرد أى بين الوصف الذى ابتني عليه قياس الشبه و بين الوصف الطردى أو بين نفس قياس الشبه وقياس الطرد * وقال ابن الانبارى: لست أرى فى مسائل الاصول مسألة أغمض من هذه اه . وها أنا أذكر لك جميع ماوقفت عليه من تعاريفه مع بسط القول فيها فاقول (التعريف) الاول مانقله الامام فى المحصول وتبعه البيضاوى فى المنهاج عن القاضى أبى بكر فانه قال الوصف المقارن للحكم إما أن يكون مناسبا له بذاته وإما أن لايكون مناسبا له بذاته ولكنه يستلزم المناسب وإما أن لايكون مناسبا للحكم بذاته ولا مستلزما للمناسب. فالاول المناسب والثانى الشبه والثالث الطردى . فالوصف الشبهي هو المقارن للحكم الذى لايكون مناسبا له بذاته ولكنه يستلزم المناسب . والشبه بمعنى المسلك كون الوصف كذلك * فمثال الوصف المناسب السكر مع الحرمة فانه مناسب لها بذاته كما سبق توضيحه فى مسلك المناسبة . ومثال الوصف الشبهى وصف الطهارة الذى علل به وجوب النية فى التيمم حتى يقاس عليه الوضوء فان الطهارة من حيث هى لاتناسب اشتراط النية والا لاشترطت فى الطهارة عن النجس لكن تناسبه من حيث أنها عبادة والعبادة مناسبة لاشتراط النية * كذا فى الاسنوى. ووجه مناسبة العبادة لوجوب النية أن النية بها تتميز العبادة عن العادة (فان قلت) إما أن تكون إزالة النجاسة طهارة أولا تكون فان لم تكن طهارة فلا يصح ماقاله والا لا اشترطت فى الطهارة عن النجس. وان كانت طهارة فلا يخلو اما أن تكون الطهارة مستلزمة

للعبادة أولا تكون فان كان الاول لزم اشتراط النية في ازالة النجاسة أيضا. وان كان الثاني فلا يصح ماقاله من أن الطهارة مناسبة لوجوب النية من حيث إنها عبادة (قلت) ان الطهارة قسمان قسم طريقه الافعال وهو الوضوء والتيمم والغسل وهذه تستلزم العبادة . وقسم يعد من باب التروك وهو ازالة النجاسة وهذا لم يقصد منه بحسب الاصل التعبد * ومثال الوصف الطردي ماعلل به من جوز الوضوء بالماء المستعمل وهو قوله مائع تبنى علي جنسه القنطرة فيجوز الوضوء به كالماء فى النهر فان بناء القنطرة على الماء ليس مناسبا ولا مستلزما المناسب . ومثل ذلك قولهم الخل مائع لاتبنى على جنسه القنطرة فلا تزال به النجاسة كالدهن . وانما زيد لفظ الجنس لادخال الماء القليل فانه لاتبنى عليه القنطرة ولكنها تبني على جنسه * وللوصف الطردي أمثلة أخرى يعتبر ذكرها من قبيل الهذيان سنأتي على بعضها فى مسلك الطرد * ثم ان تعريف القاضي للشبه بما ذكر فيه نظر من وجوه (الاول) أن القياس الذي يجمع فيه بين الاصل والفرع بالوصف الشبهي على ماقاله القاضي — وهو الوصف المستلزم للمناسب — هو القياس المسمى بقياس الدلالة وقياس الدلالة من قبيل قياس العلة المقابل لقياس الشبه لان الجمع فيه فى الواقع إنما هو بذلك اللازم المناسب غير أنه اكتفى فى التعبير بما يستلزمه (الثانى) أن القاضي وغيره قرروا أن قياس الشبه لايصار اليه مع امكان قياس العلة فلو كان قياس الشبه هو الذى جمع فيه بهذا الوصف الذي اعتبره القاضي وصفا شبهيا لايمكن أن يتحقق أبداً اذ لايصح الالحاق بهذا الوصف مع وجود لازمه المناسب (الثالث) لو كان قياس الشبه على ماقاله القاضي لايصح قول الشافعي ان تعذر المناسب كان حجة فانه على كلامه لايتعذر المناسب أبدا (فان قلت) ان هذا النظر بوجوهه الثلاثة مبنى على أن المناسب اللازم معلوم ويجوز أن يكون مراد القاضي انه المستلزم المناسب من غير أن يعلم ذلك اللازم المناسب وانما علمنا استلزامه له من التفات الشارع اليه فيرجع تعريفه الى التعريف الصحيح الآتي (قلت) يبعد هذا أمران (الاول) تصريحهم بان القياس المبنى عليه هو قياس الدلالة (الثانى) اطباقهم على التمثيل له بالمثال السابق وبيانهم اعين ذلك

اللازم المناسب * على انك ستعلم ان الوصف الشبهي على التعريف الصحيح الآتي يعلم من التفات الشرع اليه فى بعض الاحكام انه مناسب فى ذاته وان لم تدرك العقول مناسبته لا انه مستلزم للمناسب (اللهم) إلا أن يقال إن المراد على تسليم ماذكر انه متضمن المصلحة الناشئة من الحكم المرتب عليه وإن لم تدرك لا انه مستلزم لوصف آخر مناسب للحكم وهو بعيد . وعلى الجملة ان هذا التعريف على مقتضى ماذكر ضعيف جدا * وقال ابن السبكي: الذى رأيته فى مختصر التقريب والارشاد من كلامه (أي القاضى) ان قياس الشبه الحاق فرع باصل لكثرة أشباهه للاصل فى الاوصاف من غير أن يعتقد أن الاوصاف التى شابه الفرع فيها الاصل علة اه وهذا التعريف لقياس الشبه يمكن أن يكون مبنيا على تعريفه السابق للوصف الشبهي بان يقال: من غير أن يعتقد أن تلك الاوصاف علة بل تستلزم العلة . ويمكن أن يكون مبنيا على التعريف الصحيح الآتى بان يقال من غير أن يعتقد أن تلك الاوصاف علة أى مناسبة ولكن عهد التفات الشرع اليها فى بعض الاحكام والله أعلم * (التعريف الثانى) وذكره الامام فى المحصول واختاره فى الرسالة البهائية أن الوصف الشبهي هو المقارن الذى لا يناسب الحكم ولكن علم اعتبار جنسه القريب فى جنس الحكم القريب * قال ابن السبكي لأنه من حيث كونه غير مناسب يظن عدم اعتباره . ومن حيث انه عرف تأثير جنسه القريب فى الجنس القريب للحكم مع أن غيره من الاوصاف ليس كذلك ظن انه أولى بالاعتبار * والطردى هو غير المناسب الذى لا يعلم فيه اعتبار جنسه القريب فى جنس الحكم القريب. مثال الوصف الشبهي الخلوة لايجاب المهر عند المالكية وعلى المذهب القديم عند الشافعية فان هذا الوصف غير مناسب للحكم لان وجوب المهر فى مقابلة التمتع بالوطء ومجرد الخلوة وإن كانت مظنة للوطء لاتستحق أن تقابل فى نظر العقول بالمال إلا أن جنس هذا الوصف وهو كون الخلوة مظنة للوطء المتحقق فى الخلوة بالاجنبية قد اعتبر فى جنس الوجوب وهو الحكم المطلق المتحقق فى التحريم * (فان قلت) ما الفرق بين الوصف الشبهى على هذا التعريف وبين احد أقسام المناسب وهو ما اعتبر جنسه فى جنس الحكم والذى قد مثلوا له بمثال المظنة المتحققة فى

الخلوة وفى الشرب ؟ (قلت) الفرق بينهما أن نوع الوصف هنا غير مناسب لنوع الحكم بخلافه هناك فان نوع الوصف مناسب لنوع الحكم فى الصورتين المتحقق فيهما جنس الوصف وجنس الحكم فان وصف الخلوة بالزوجة وان كانت مظنة للوطء غير مناسب لوجوب المهر كما سبق توضيحه بخلاف الخلوة بالاجنبية فانه مناسب للتحريم . وكذا الشرب لكونه مظنة القذف مناسب لوجوب الحد . (فان قلت) هل يشترط فى الوصف الشبهى على هذا التعريف أن يكون جنس الوصف مناسبا لجنس الحكم فى ذاته بحيث لو عرض على العقول لتلقته بالقبول (قلت) الظاهر انه يشترط بدليل تعبيرهم بتأثير الجنس فى الجنس وبدليل المثال السابق. على انه اذا لم يكن الجنس مناسبا للجنس فلا معنى لكون الوصف شبهيا (اللهم) الا اذا كان اعتباره بالنص أو الاجماع حتى يظهر له ميزة على الوصف الطردى * بقى فى هذا المقام بحث مهم لم أر من تعرض له وهو أن هذا التعريف الذى اختاره الامام فى الرسالة البهائية لا أظن انه ينطبق على كثير من الاوصاف الشبهية التى تنبنى عليها الاقيسة الشبهية التى هى أكثر الاقيسة المستعملة فى الفقه بل لا يكاد ينطبق الا على المثال السابق الذى يمثل به جميع من رأيت كتبهم من الاصوليين وهو بالنسبة الى الشافعية لا يصح إلا على المذهب القديم كأنهم لم يجدوا وصفا شبهيا بنى عليه قياس شبه الا على المذهب القديم * فالذى اعتقده أن هذا التعريف اذا قرر على ظاهره كما سبق وكما هو مشهور فى كتب الاصول يكون فى غاية الضعف (أما) إذا أولناه وأردنا من اعتبار الجنس فى الجنس التفات الشارع اليه فى بعض الاحكام فانه يرجع إلى التعريف الصحيح الآتى بيانه والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب* (التعريف الثالث) للوصف الشبهي هو الوصف الذى لا تظهر مناسبته بعد البحث التام ولكن الف من الشارع الالتفات اليه فى بعض الاحكام فهو دون المناسب لانه غير ظاهر المناسبة فى ذاته أى أن العقل لو خلى ونفسه لا يدرك ملائمته للحكم وإنما علم من التفات الشارع اليه انه مناسب على الاجمال يترتب على مشروعية الحكم لأجله مصلحة لما علم أن الله انما يشرع الاحكام لمصالح العباد بخلاف المناسب كالاسكار

للتحريم فان كونه مزيلا للعقل الضروري للانسان وكونه مناسبا للمنع منه مما لا يحتاج في العلم به إلى ورود الشرع . وهو أيضا فوق الطردي لأن الشارع لم يلتفت الى الوصف الطردي في شيء من الاحكام * ولكونه وسطا بين المناسب والطردي وفيه شبه بكل منهما سمي الشبه * وهذا التعريف هو الصحيح وقد نقله الآمدي عن أكثر المحققين وقال هو الاقرب الي قواعد الاصول * وقد ذكر الغزالي في المستصفى في بيان الشبه قريبا من هذا التعريف. ثم بعد أن وضحه توضيحا تاما وميزه عن المناسب والطردي قال فان لم يرد الاصوليون بقياس الشبه هذا الجنس فلست أدري ما الذي أرادوا وبم فصلوه عن الطرد المحض وعن المناسب اه وتوضيحه بالمثال أن تقول في ازالة الخبث : طهارة تراد للصلاة فيتعين فيها الماء كطهارة الحدث فان المناسبة بين كونها طهارة تراد للصلاة وبين تعين الماء غير ظاهرة . إلا أننا لما رأينا الشارع التفت اليه واعتبره بأن رتب الحكم وهو تعين الماء عليه في طهارة الحدث بالنسبة الى الصلاة والطواف ومس المصحف غلب على ظننا أن هذا الوصف مناسب للحكم وانه مشتمل على المصلحة وذلك لان الصلاة والطواف ومس المصحف اشترط الشارع فيها الطهارة عن الحدث المتعين فيها الماء . فاذا قلنا في إزالة الخبث طهارة عن الخبث تراد للصلاة فقد اجتمع فيها قيود ثلاثة ـ كونها طهارة ـ وكونها عن الخبث ـ وكونها تراد للصلاة (أما) الاول والثالث فقد علمت أن الشارع التفت اليهما واعتبرهما بأن رتب حكم تعين الماء عليهما في بعض الاحكام من الصلاة وغيرها (وأما) القيد الثاني وهو كونها عن الخبث فلم يلتفت اليه الشارع ولم يعتبره في شيء من هذه الصور . ولا شك أن الغاء غير المعتبر أقرب وأنسب من الغاء المعتبر فكانت العلة المقتضية لحكم تعين الماء هو الطهارة التي تراد للصلاة وكونها عن خبث لا تأثير له في المنع * هذا توضيح ما في الشربيني مما يناسب هذا المقام * ولكون الوصف الشبهي وقياس الشبه المبني عليه في محل الغموض رأينا أن نذكر الامثلة التي ساقها الغزالي في المستصفى لقياس الشبه . قال رحمه الله ما نصه : فعلينا الآن تفهيمه بالامثلة ثم قال اما أمثلة

قياس الشبه فهي كثيرة ولعل جل أقيسة الفقهاء ترجع اليها اذ يعسر اظهار تأثير العلل بالنص والاجماع والمناسبة المصلحية (المثال الاول) قول أبي حنيفة مسح الرأس لا يتكرر تشبيها له بمسح الخف والتيمم والجامع انه مسح فلا يستحب فيه التكرار قياسا علي التيمم ومسح الخف ولا مطمع فيما ذكره أبو زيد من تأثير المسح فانه أورد هذا مثالا للقياس المؤثر. وقال ظهر تأثير المسح في التخفيف في الخف والتيمم فهو تعليل بمؤثر وقد غلط فيه إذ ليس يسلم الشافعي ان الحكم في الاصل معلل بكونه مسحا بل لعله تعبد أو معلل بمعني آخر مناسب لم يظهر لنا والنزاع واقع في علة الاصل وهو ان مسح الخف لم لا يستحب تكراره أيقال انه تعبد لا يعلل أو لان تكراره يؤدى الى تمزيق الخف أو لأنه وظيفة تعبدية تمرينية لا تفيد فائدة الاصل إذ لا نظافة فيه لكن وضع لكي لا تركن النفس الي الكسل أو لانه وظيفة علي بدل محل الوضوء لا علي الاصل فمن سلم أن العلة المؤثرة في الاصل هى المسح يلزمه فالشافعي يقول أصل يؤدى بالماء فيتكرر كالاعضاء الثلاثة فكأنه يقول هي احدى الوظائف الاربعة في الوضوء . فالاشبه التسوية بين الاركان الاربعة ولا يمكن ادعاء التأثير والمناسبة في العلتين علي المذهبين ولا ينكر تأثير كل واحد من الشبهين في تحريك الظن الى أن يترجح (المثال الثانى) قال الشافعي رحمه الله في مسألة النية طهارتان فكيف يفترقان وقد يقال طهارة موجبها في غير محل موجبها فتفتقر الى النية كالتيمم وهذا يوهم الاجتماع في مناسب هو مأخذ النية وإن لم يطلع على ذلك (قلت) قال العلامة الشربيني في تقرير هذا المثال قد علل وجوب النية بكونها طهارة لان الشارع اعتبرها وحدها حيث رتب عليها وجوب النية في جميع الاغسال الواجبة بل وغيرها للاعتداد بها والغى كونها بالتراب اذا لم يعتبره في شيء من ذلك فيظن منه المناسبة اه . (فان قلت) سبق أن الطهارة يلزمها العبادة وان العبادة مناسبة لوجوب النية وان الجمع بها من قبيل قياس العلة وانه متي أمكن قياس العلة لا يصار الى قياس النية (قلت) هذا مما اختلفت فيه الانظار فمن اعتبر الجامع فيه وصف الطهارة ولم ينقدح له معني مناسب جعله من قياس الشبه ومن انقدح له فيه معنى

مناسب

مناسب جعله من قياس العلة وسيأتى فى آخر عبارة الغزالي التنبيه علي مثل ذلك والله أعلم * ثم قال الغزالى (المثال الثالث) تشبيه الارز والزبيب بالتمر والبر لكونهما مطعومين او قوتين فان ذلك اذا قوبل بالتشبيه بكونهما مقدرين أو مكيلين ظهر الفرق. إذ يعلم أن لربا ثبت اسر ومصلحة والطعم أوالقوت وصف ينبيء عن معني به قوام النفس والاغلب علي الظن أن تلك المصلحة فى ضمنها لا فى ضمن الكيل الذى هو عبارة عن تقدير الاجسام (قلت) قد سبق أن بعض الاصوليين مثلوا بالطعم المناسب وقد بيناهناك توجيه مناسبته . ومن ذلك تعلم أن الانظار قد تختلف فى الاوصاف فقد ينقدح لبعض الناس فيها اثبات عليتها بمناسبة فتكون أوصافا مناسبة ولا ينقدح ذلك لبعض آخر فتكون أوصافا شبهية وقد أشار الى ذلك الامام الغزالى فى آخر عبارته والله أعلم * ثم قال الغزالي (المثال الرابع) تعليلنا وجوب الضمان فى يد السوم بانه أخذ لغرض نفسه من غير استحقاق وتعديه إلى يد العارية . وتعليل أبي حنيفة بانه أخذ على جهة الشراء والمأخوذ علي جهة الشراء كالمأخوذ على حقيقته ويعديه الى الرهن فكل واحدة من العلتين ليست مناسبة ولا مؤثرة اذ لم يظهر بالنص او الاجماع اضافة الحكم الي هذين الوصفين فى غير يد السوم وهو فى يد السوم متنازع فيه * (المثال الخامس) قولنا ان قليل ارش الجناية يضرب علي العاقلة لانه بدل الجناية علي آدمي كالكثير فانا نقول ثبت ضرب الدية وضرب ارش اليد والاطراف ونحن لا نعرف معنى مناسبا يوجب الضرب على العاقلة فانه على خلاف المناسب لكن يظن أن ضابط الحكم الذى تميز به عن الاموال هو انه بدل الجناية على الادمى فهو مظنة المصلحة التى غابت عنا (المثال السادس) قولنا فى مسألة التبييت انه صوم مفروض فافتقر الى التبييت كالقضاء وهم يقولون صوم عين فلا يفتقر إلي التبييت كالتطوع وكان الشرع رخص فى التطوع ومنع من القضاء فظهر لنا أن فاصل الحكم هو الفرضية وهذا وأمثاله مما يكثر شبهه وربما ينقدح لبعض المنكرين للشبه في بعض الامثلة إثبات العلة بتأثير أو مناسبة أو بالتعرض للفارق واسقاط أثره فيقول : هى ماخذ هذه الملل لا ماذكرته من الايهام (فنقول) لا يطرد

ذلك فى جميع الامثلة وحيث يطرد فليقدر انتفاء ذلك المأخذ الذى ظهر لهذا الناظر وعند انتفائه يبقى ماذكرناه من الايهام وهو كتقديرنا فى تمثيل المناسب باسكار الخمر عدم ورود الايماء فى قوله تعالى (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العدواة والبغضاء) (قلت) أى وعدم ورود « كل مسكر حرام » الحديث والمقصود ان المثال ليس مقصوداً فى نفسه فان انقدح فى بعض الصور معنى زائد على الايهام المذكور فليقدر انتفاؤه * هذا حقيقة الشبه وأمثلته اه رحمه الله *

﴿ المبحث الثانى فى تحقيق القول ﴾

﴿ فى قياس غلبة الاشباه وفى أنه من قياس الشبه أو ليس منه ﴾

اعلم أن قياس غلبة الاشباه الحاق فرع باكثر الاصلين شبها فى الصفات التى تعتبر مناطا للحكم وحاصله أن يتردد فرع بين أصلين لمشابهته لكل منهما فيلحق باعظمهما شبها فى صفات مناط الحكم (مثاله) الحاق العبد بالمال فى إيجاب القيمة بقتله بالغة مابلغت لان شبهه بالمال فى الحكم والصفة أكثر من شبهه بالحر فيهما (أما) الحكم فكونه يباع ويؤجر ويعار ويودع وتثبت عليه اليد (وأما) الصفة فكتفاوت أوصافه جودة ورداءة وتعلق الزكاة بقيمته إذا اتجر فيه (وأما) شبهه بالحر ففى الاحكام التكليفية والصفات البدنية ورجحت الاحكام والصفات الاولى حتى الحق بالمال لانها أدخل فى باب الاتلاف كما سيأتى التنبيه عليه . وقياس الشبه على مايؤخذ مما حررنا به فيما سبق الوصف الشبهى الذى ينبني عليه هذا القياس هو الحاق فرع باصل فى حكمه لوصف جامع بينهما هو وصف شبهي وقد سبقت أمثلته * ثم ان الاوصاف التي شابه الفرع ذينك الاصلين فيها فى قياس غلبة الاشباه وكان لاحدهما أكثر شبها فيها من الآخر هل هى أوصاف شبهية فقط أو أوصاف مناسبة فقط أو تارة تكون أوصافا شبهية وتارة تكون أوصافا مناسبة . فان كان الاول فقياس غلبة الاشباه من قياس الشبه فقط ويكون بينه وبينه العموم والخصوص المطلق . وإن كان الثانى فهو من قياس العلة فقط ويكون بينه وبينه أيضا العموم والخصوص المطلق وبينه وبين قياس الشبه التباين. وإن كان الثالث فتارة يكون من قياس الشبه وتارة يكون

من قياس العلة ويكون بينه وبين كل منهما العموم والخصوص الوجهين* إذا تمهد هذا فاعلم أن الاسنوى فى شرح المنهاج جرى على أن قياس غلبة الاشباه نوع آخر مغاير لقياس الشبه وان تلك الأوصاف لا بد أن تكون مناسبة كما يؤخذ من استدلاله بعبارة الغزالى فى المستصفي* وابن السبكى فى شرحه قرر أن قياس غلبة الاشباه اما انه عين قياس الشبه واما أنه نوع منه وقال الناس فيه على هذين الاصطلاحين ولم يقل أحد أنه قسيم له * ونحن ازاء هذا التضارب نذكر عبارات المتقدمين فيه ثم ننظر فيها ونبين ما وصلنا اليه من وجه الصواب فى ذلك فنقول: قال الامام فى المحصول بعد أن ذكر للشبه تعريف القاضى والتعريف الذى ذكر بعده ما نصه: واعلم أن الشافعى رضى الله عنه سمى هذا القياس قياس غلبة الاشباه وهو أن يكون الفرع واقعا بين أصلين فان كانت مشابهته لاحدى الصورتين أقوى من مشابهته للاخرى الحق لا محالة بالأقوى فاما الذى يقع به الاشتباه فالمحكي عن الشافعى رضى الله عنه انه كان يعتبر الشبه فى الحكم كمشابهة العبد المقتول للحر ولسائر المملوكات * وعن ابن علية أنه كان يعتبر الشبه فى الصورة كرد الجلسة الثانية فى الصلاة الى الجلسة الاولى فى عدم الوجوب. والحق انه متى حصلت المشابهة فيما يظن أنه علة الحكم أو مستلزم لما هو علة الحكم صح القياس سواء كان ذلك فى الصورة أو فى الاحكام اه * وقال الآمدى فى الاحكام. فمنهم من فسره أى الشبه بما تردد فيه الفرع بين الاصلين ووجد فيه المناط الموجود فى كل واحد من الاصلين الا أنه يشبه احدهما فى أوصاف هي أكثر من الاوصاف التي بها مشابهته للأصل الآخر. فالحاقه بما هو أكثر مشابهة هو الشبه وذلك كالعبد المقتول خطأ إذا زادت قيمته على دية الحر فانه قد اجتمع فيه مناطان متعارضان (أحدهما) النفسية وهو مشابه للحر فيها ومقتضى ذلك أن لا يزاد فيه على الدية (والثانى) المالية وهو مشابه للفرس فيها ومقتضى ذلك الزيادة إلا أن مشابهته للحر فى كونه آدميا مثابا معاقبا. ومشابهته للفرس فى كونه مملوكا مقوما فى الأسواق فكان الحاقه بالحر أولي لكثرة مشابهته له. وليس هذا من الشبه فى شيء فان كل واحد من المناطين مناسب

وما ذكر من كثرة المشابهة إن كانت مؤثرة فليست الا من باب الترجيح لاحد المناطين على الآخر. وذلك لايخرجه عن المناسب وإن كان يفتقر الى نوع ترجيح *
ومنهم من فسره بما عرف المناط فيه قطعا غير أنه يفتقر فى آحاد الصور الى تحقيقه وذلك كما فى طلب المثل فى جزاء الصيد بعد أن عرف أن المثل واجب بقوله تعالى (فجزاء مثل ماقتل من النعم) وليس هذا ايضا من الشبه اذ الكلام إنما هو مفروض فى العلة الشبهية والنظر ههنا انما هو في تحقيق الحكم الواجب وهو الاشبه لا فى تحقيق المناط وهو معلوم بدلالة النص. ودليل ان الواجب هو الاشبه. انه أوجب المثل ونعلم أن الصيد لايماثله شيء من النعم فكان ذلك محمولا على الاشبه كيف وهو مجزوم مقطوع به والشبه مختلف فيه وكيف يكون المتفق عليه هو نفس المختلف فيه *
ومنهم من فسره بما اجتمع فيه مناطان مختلفان لا على سبيل الكمال إلا أن أحدهما أغلب من الآخر فالحكم بالاغلب حكم بالاشبه وذلك كاللعان فانه قد وجد فيه لفظ الشهادة واليمين وليسا بمتمحضين لأن الملاعن مدع والمدعى لا تقبل شهادته لنفسه ولا يمينه . وهذا وان كان أقرب من المذاهب المتقدمة الا انه مهما غلبت احدى الشائبتين فقد ظهرت المصلحة الملازمة لها فى نظرنا فيجب الحكم بها ولكنه غير خارج عن التعليل المناسب اه * وقد ذكر الغزالي في المستصفى نحو ماذكره الآمدى لانه ذكر فى الطرف الثالث الذى عقده لبيان مايظن انه من الشبه المختلف فيه وليس منه ثلاثة أقسام ولا نري حاجة لذكر القسم الاول لانه ليس من الشبه قطعا فنقتصر على ذكر القسمين الثاني والثالث قال رحمه الله (القسم الثانى) ماعرف منه مناط الحكم ثم اجتمع مناطان متعارضان فى موضع واحد فيجب ترجيح أحد المناطين ضرورة فلا يكون ذلك من الشبه (مثاله) ان بدل المال غير مقدر وبدل النفس مقدر والعبد نفس كالحر ومال كالفرس فاما أن يقدر بدله أو لا يقدر فتارة يشبه بالفرس وتارة بالحر وذلك يظهر فى ترجيح أحد المعنيين علي الآخر وقد ظهر كون المعنيين من مناط الحكم وإنما المشكل من الشبه جعل الوصف الذي لا يناسب مناطا مع أن الحكم لم يضف اليه وههنا بالاتفاق الحكم ينضاف

إلى هذين المناطين : (القسم الثالث) مالم يوجد فيه كل مناط على الكمال لكن تركبت الواقعة من مناطين وليس يتمحض أحدهما فيحكم فيه بالاغلب (مثاله) ان اللعان مركب من الشهادة واليمين وليس بيمين محض لان يمين المدعي لا تقبل والملاعن مدع وليس بشهادة لان الشاهد يشهد لغيره وهو انما يشهد لنفسه وفى اللعان لفظ اليمين والشهادة فاذا كان العبد من أهل اليمين لامن أهل الشهادة وتردد فى انه هل هو من أهل اللعان وبان لنا غلبة أحدى الشائبتين فلاينبغي أن يختلف فى أن الحكم به واجب وليس من الشبه المختلف فيه . وكذلك لفظ الظهار محرم وكلمة زور فيدور بين القذف والطلاق . وزكاة الفطر تتردد بين المؤنة والقربة والكفارة تتردد بين العبادة والعقوبة وفى مشابههما فاذا تناقض حكم الشائبتين ولا يمكن إخلاء الواقعة عن أحد الحكمين وظهر دليل على غلبة إحدى الشائبتين ولم يظهر معني مناسب فى الطرفين فينبغى أن يحكم بالاغلب الاشبه * وهذا أشبه هذه الاقسام الثلاثة بمأخذ الشبه فانا نظن أن العبد ممنوع من الشهادة لسر فيه مصلحة وممكن من اليمين لمصلحة . وأشكل الامر فى اللعان وبان أن أحدى الشائبتين أغلب فيكون الاغلب على ظننا بقاء تلك المصلحة المودعة تحت المعنى الاغلب (فان قيل) بم يعلم المعني الاغلب المبين (قلنا) تارة بالبحث عن حقيقة الذات وتارة بالاحكام وكثرتها وتارة بقوة بعض الاحكام وخاصيته فى الدلالة وهو مجال نظر المجتهدين وإنما يتولى بيانه الفقيه دون الاصولي والفرض انه إذا سلم أن أحد المناطين أغلب وجب الاعتراف بالحكم بموجبه لانه اما أن يخلي عن أحد الحكمين المتناقضين وهو محال أو يحكم بالمغلوب أو بالغالب فيتعين الحكم بالغالب فكيف يلحق هذا بالشبه المشكل المختلف فيه * نعم لو دار الفرع بين أصلين وأشبه أحدهما فى وصف ليس مناطا وأشبه الآخر فى وصفين ليسا مناطين فهذا من قبيل الحكم بالشبه والالحاق بالاشبه والامر فيه إلى المجتهد فان غلب على ظنه أن المشاركة فى الوصفين توهم المشاركة فى المصلحة المجهولة عنده التى هي مناط الحكم عند الله تعالى وكان ذلك أغلب في نفسه من مشاركة الاصل الآخر الذى لم يشبه الا فى صفة واحدة فحكم هنا بظنه . فهذا من قبيل الحكم بالشبه اما كل وصف

ظهر كونه مناطا للحكم فاتباعه من قبيل العلة لا من قبيل قياس الشبه اه هذا
ما أردنا نقله من كلام أئمة الاصول فيما يختص بقياس غلبة الاشباه وما لم نذكره
من كلام غيرهم لا يخرج عنه ويؤخذ من مجموع هذا الكلام ان الفرع تارة يتردد
بين أصلين فيشبه كلا منهما فى أوصاف مناسبة للحكم ويلحق بأكثرها شبها وتارة
يتردد بينهما فيشبههما فى أوصاف شبهية ليست مناسبة للحكم ويلحق بأكثرها شبها أيضا
فعلى ذلك يكون قياس غلبة الاشباه تارة من قياس العلة أى إذا كانت الاوصاف مناسبة
وتارة من قياس الشبه أى إذا كانت الاصاف شبهية . ولعل الغالب فيه أن يكون من
قبيل قياس الشبه فان التعارض بين الاوصاف المناسبة قليل * يدل لما قلناه صريح قول
الغزالى فيما نقلناه من عبارته (نعم لو دار الفرع بين أصلين الخ) فيعلم من ذلك
أن ما قاله الاسنوى من أن قياس غلبة الاشباه نوع آخر غير قياس الشبه ليس
على إطلاقه كما أن قول ابن السبكي أن قياس غلبة الاشباه اما عين قياس الشبه
أو نوع منه ليس علي اطلاقه وان كانت عبارته أقرب الى الواقع لان كثيراً من
الاصوليين صرحوا بأن قياس الشبه هو قياس غلبة الاشباه * وعبارة الامام الرازى
فى المحصول ظاهرة فى أن الامام الشافعى رضى الله عنه يسمى قياس الشبه قياس
غلبة الاشباه وكذلك ما ذكره ابن السبكى نفسه من أن بعضهم يحتج بقياس
الشبه بشرط أن يجتذب الفرع أصلان والله أعلم * بقى علينا أمران (أحدهما)
اعتبار الآمدى والغزالي لما ذكراه من الامثلة فى القسمين (الثانى والثالث) مما تردد
بين أصلين وأشبه كلا منهما فى معنى مناسب وبذلك حكما بأن مثل هذا ليس
من الشبه . مع أن غيرهما أورد هذه الامثلة بعينها لقياس الشبه فان ابن السبكي أورد
ما ذكراه فى القسم الثالث من الظهار المتردد بين القذف والطلاق واللعان المتردد
بين اليمين والشهادة واعتبرها فروعا تتفرع عليه وزاد عليها الحوالة تتردد بين
الاستيفاء والاعتياض والجنين يشبه بعض الام ويشبه انسانا منفرداً ونبه علي انه
يتفرع على تردد هذه الابواب بين معانيها فروع كثيرة وأشار إلى ان الاحاطة
بأمثال ذلك انما تعرف من كتب الاشباه والنظائر ه ولعل السر فى هذا الاضطراب
اختلاف الانظار فى تطبيق المناسبة والشبه فان المناسبة (منها) جلية (ومنها) خفية

فقد يرى بعض الناظرين أن هـذا الوصف مناسب للحكم ويرى بعض آخر انه ليس كذلك بل هو شبهي (ثانيها) اعتبار الآمدى مشابهة العبد المقتول للحر أكثر فكان الحاقه به أولي مخالف لما قدمناه فى هـذا المثال من أن مشابهته للمال أكثر فكان الحاقه به أولى وفى حواشي جمع الجوامع أن الحاقه بالاموال فى الضمان موافق لما مشى عليه الفقهاء وقد بين السر في ذلك العلامة الشربينى بأنه إذا كان القياس فى الاتلاف فالمعتبر خصوص باب الاتلاف لا جميع الابواب اذ اعتبار الشارع لوصف فى باب العبادات مثلا لا يدل على اعتباره له فى باب الاتلاف ومشابهة العبد للحر فى باب الاتلاف أقل من مشابهته المال اه والله أعلم بالصواب *

﴿ البحث الثالث فى بيان مذاهب العلماء في الشبه ﴾
« واقامة الادلة لكل مذهب »

اعلم انه وقع الاجماع على أن قياس الشبه لا يصار اليه مع امكان قياس العلة ثم اختلفوا فيه اذا تعذر قياس العلة والذى يؤخذ من مجموع كلام الاصوليين فى حكاية هذا الخلاف ان المذاهب على سبيل الاجمال ثلاثة (المذهب الاول) ان قياس الشبه حجة وان الوصف الشبهي يصح أن يعتبر علة ولكن مع عدم اعتبار الشبه بالمعني المصدري مسلكا وطريقا دالا على علية الوصف الشبهى لضعفه بل لا بد من اثبات عليته بمسلك آخر من المسالك ما عدا مسلك المناسبة لانه لو ثبت بها لا يكون وصفا شبهيا بل يكون وصفا مناسبا * وعلى هذا المذهب جرى ابن الحاجب ويعرفون الشبه عليه بما يثبت بدليل منفصل * واحتج لهذا المذهب بان كون الوصف شبهيا يفيد ظنا ما بالعلية أى ظنا ضعيفا وقد ينازع فى افادته الظن فيحتاج الى إثباته بأحد مسالك العلة غير المناسبة كما سبق * وفيه نظر فانه متى صح التعليل بالوصف الشبهى فكونه شبهيا وهو المسلك كاف فى الدلالة على عليته من غير حاجة الى مسلك آخر فان النزاع مفروض فيما اذا عدم الوصف المناسب فتأمل * (المذهب الثانى) ان قياس الشبه ليس بحجة وليس الوصف الشبهى بعلة ولا كونه شبهيا من

المسالك * قال فى البحر المحيط قال ابن السمعانى و به قال أكثر الحنفية واليه ذهب من ادعى التحقيق منهم. وصار اليه أبو زيد ومن تبعه .وذهب اليه ابو بكر والاستاذ ابو منصور البغدادى اه كلام ابن السمعانى * قال فى البحر واليه ذهب ابو اسحق المروزى والشيرازى والقاضى ابوالطيب وابو بكر الصيرفى والقاضي ابن الباقلاني لكن هو عند القاضى أبى الطيب والشيخ ابى اسحق الشيرازى صالح لان يرجح به . وبه جزم القاضي ابو بكر فى ترجيح العلل من كتاب التقريب . ونسب صاحب مسلم الثبوت هذا القول ايضا الى الحنفية والى القاضي ابى بكر الباقلانى والصيرفي والشيخ أبي اسحق * واحتج لهذا المذهب بما ذكره البيضاوى فى المنهاج من أن الشبه ليس بمناسب وكل ما ليس مناسبا مردود بالاجماع فالشبه مردود بالاجماع ومراده بالشبه الوصف الشبهى ومعنى كونه مردوداً انه لايصح التعليل به ومتى ثبت انه لايصح التعليل به ثبت ان كونه شبهيا ليس مسلكا من مسالك العلة وان قياس الشبه المبني عليه ليس بحجة وجميع ماذكر هو المطلوب * وفيه انه ان اريد بالمناسب المناسب بالذات فلا نسلم الكبرى اذ ليس كل ماليس مناسبا بالذات مردوداً بالاجماع * وإن أريد به المناسب مطلقا سواء كان مناسبا بالذات أو بحسب التفات الشرع اليه كما سبق فالصغرى ممنوعة فان الشبه مناسب بحسب التفات الشرع أو بالتبع علي حسب التفاسير السابقة * واحتج له ثانيا كما فى المحصول بأن المعتمد فى إثبات القياس على عمل الصحابة ولم يثبت عنهم انهم تمسكوا بالشبه اه ولم يجب عنه الامام ولنا أن نمنع عدم تمسك الصحابة به فليست جميع الاقيسة المنقولة عنهم من أقيسة المعانى والله أعلم * وبعد ففى هذا المذهب أمور (الاول) أطلق جميع من رأيت كتبهم من الاصوليين فى حكاية هذا المذهب القول برد قياس الشبه أى سواء كان منصوصا علي علية الوصف أو مجمعا عليها أو لم يكن . وفى الآيات البينات لابن قاسم مانصه : وقضية ذلك أى ثبوت علية الشبه بالنص أو الاجماع أن القياس باعتبار الوصف الغير المناسب بالذات قياس شبه وإن نص الشارع علي علية ذلك الوصف أو أجمعوا عليها وأن فى حجيته الخلاف الذى ذكره المصنف

المصنف . وقد يستشكل جريان القول برده مع ورود النص أو الاجماع على العلية (اللهم) إلا أن يقال: النص على العلية لا يستلزم تعديها ويحتمل ولعله أقرب انه حيث ورد النص أو الاجماع على العلية خرج القياس عن كونه قياس الشبه الذى هو محل الخلاف فليراجع اه (أقول) قد سبق أننا ذكرنا فى مسلك المناسبة عند الكلام على المؤثر أن المنصوص على عليته أو المجمع عليها مقبول بالاتفاق ولو لم يكن مناسبا . وعبارة الغزالي فى المستصفى فى مبحث المناسبة : (ومعنى كونه مؤثراً انه ظهر تأثيره فى الحكم بالاجماع أو النص وإذا ظهر تأثيره فلا يحتاج إلى المناسبة) اه ويؤخذ من السعد على العضد والشربيني على جمع الجوامع انه فى هذه الحالة يسمى قياس شبه .فيتلخص من مجموع ذلك ان محل النزاع هو قياس الشبه الذى لم ينص على عليته ولم يجمع عليها قطعا من غير تردد والله أعلم بالصواب *

(الامر الثانى) حكاية هذا القول عن الحنفية مشكلة فان إمام الحرمين نقل فى البرهان القول بالشبه الصورى الذى هو أضعف أنواع الاقيسة الشبهية عن أبي حنيفة رضى الله عنه فانه الحق التشهد الثاني بالاول فى عدم الوجوب* ونقل الغزالي فى شفاء الغليل كما ذكره الزركشي في البحر عن الشافعى وأبي حنيفة ومالك القول بالشبه بطرق تمسكهم به . وقال فى المستصفى ولعل جل أقيسة الفقهاء ترجع اليه إذ يعسر إظهار تأثير العلل بالنص والاجماع والمناسبة المصلحية * ثم ذكر من أمثلة الشبه قول أبي حنيفة : مسح الرأس لا يتكرر تشبيها له بمسح الخف والتيمم والجامع انه مسح وقد سبقت عبارته * ثم انهم إذا قالوا بحجية قياس الشبه أى من غير نص أو اجماع على علية الوصف الشبهى كما هو فرض الكلام فكيف يتفق ذلك مع عدم القول بالاخالة فليحرر هذا الموضوع فانى لم أجد فى كتبنا ولا فى كتبهم ما يشفى الغليل . والاعتذار عن هذا التضارب بان ذلك مبنى على اختلاف الانظار فى الاوصاف المناسبة والشبهية من حيث تطبيقها على جزئياتها لا يفيد فى رتق هذا الفتق والله أعلم بحقائق الامور* (الامر الثالث) نسبة هذا القول الى القاضى مشكلة أيضا لان قياس الشبه على تعريفه السابق هو قياس الدلالة وقياس الدلالة من قبيل قياس

. العلة الذى ليس موضع خلاف ولذلك لم يذكره ابن السبكي فى جمع الجوامع مع من رد قياس الشبه بعد أن ذكر تعريفه السابق : ولعلهم نسبوا له هنا القول برده بالنظر الى تعريف آخر فقد ذكر الاصوليون له تعاريف أخرى غير تعريفه السابق تقرب من التعريف الصحيح للشبه وقد ذكرنا بعضها فيما سبق والله أعلم *

(المذهب الثالث) ان قياس الشبه حجة وان الوصف الشبهى صالح للعلية وان الشبه بالمعني المصدري مسلك من مسالك العلة وهو مذهب الجمهور. وذكر الزركشي فى البحر ان كونه حجة حكاه القرطبي عن أصحابنا وأصحابهم * وقال شارح العنوان انه قول اكثر الفقهاء . وقال فى القواطع انه ظاهر مذهب الشافعى رضي الله عنه وقد أشار الى الاحتجاج به في مواضع من كتبه (منها) قوله فى ايجاب النية طهارتان فكيف يفترقان. وتابعه عليه اكثر الاصحاب كذا فى البحر * وفى ابن السبكى نقلا عن القاضي فى مختصر التقريب انه قال. ان ذلك يؤثر عن الشافعي رضى الله عنه ولا يكاد يصح عنه مع علو رتبته فى الاصول اه * ومثله ماقاله الشيخ ابو اسحق فى اللمع وزاد عليه ان كلام الشافعى متأول محمول علي قياس العلة فانه يرجح بكثرة الاشباه ويجوز ترجيح العلل بكثرة الاشباه اه ونحن ننقل ماوقفنا عليه من عبارات الامام رضى الله عنه فى الام والرسالة لنتعرف منها الحقيقة قال رضي الله عنه فى باب اثبات القياس والاجتهاد من الرسالة (والقياس من وجهين (أحدهما) أن يكون الشيء فى معني الاصل فلا يختلف القياس فيه وأن يكون الشيء له فى الاصول أشباه فذلك يلحق باولاها به وأكثرها شبها فيه . وقد يختلف القائسون فى هذا اه * وقال رضي الله عنه فى البيان الخامس من الرسالة مانصه : وموافقته تكون من وجهين (أحدهما) أن يكون الله اورسوله حرم الشيء منصوصا أو أحله لمعني فاذا وجدنا ذلك المعني فيما لم ينص فيه بعينه كتاب ولا سنة أحللناه أو حرمناه لانه فى معنى الحلال أو الحرام: أو نجد الشيء يشبه الشيء منه والشيء من غيره ولا نجد شيئا أقرب به شبها من أحدهما فنلحقه باولي الاشباه شبها به كما قلنا فى جزاء الصيد اه . وقال رضي الله عنه فى باب اجتهاد الحاكم من الام ما نصه . والقياس قياسان (أحدهما)

أن يكون فى مثل معنى الاصل فذلك الذى لايحل لاحد خلافه ثم قياس ان يشبه الشيء بالشيء من الاصل والشيء من أصل غيره فيشبه هذا بهذا الاصل ويشبه غيره بالاصل غيره * قال الشافعى وموضع الصواب فيه عندنا والله تعالى أعلم ان ينظر فايهما كان أولى بشبهه صيره اليه . ان اشبه أحدهما فى خصلتين والآخر فى خصلة ألحقه بالذى هو أشبه فى خصلتين اه) * فهذه النصوص صريحة فى أنه رضي الله عنه يقول بقياس غلبة الاشباه احتجاجا لا علي سبيل الترجيح به وما نقلناه سابقا عنه من قوله (طهارتان فكيف يفترقان) صريح أيضا فى أنه يحتج بقياس الشبه الذى لم يتردد الفرع فيه بين أصلين * والخلاصة انه يحتج بقياس الشبه بنوعيه والله أعلم * ثم اختلف القائلون بحجيته من وجهين (الاول) أن منهم من اعتبره مطلقا ومنهم من اشترط في اعتباره أن يجتذب الفرع أصلان وليس له أصل سواهما فيلحق باحدهما بغلبة الاشباه . وخلاصته أنه يحتج بنوع من قياس الشبه فقط وهو قياس غلبة الاشباه (الوجه الثاني) اختلفوا فى الأشباه التي يغلب بها على أربعة أقوال (الاول) أن المعتبر المشابهة فى الحكم فقط دون الصورة حكاه الامام الرازى فى المحصول والبيضاوى فى المنهاج عن الشافعي رحمه الله ولهذا الحق العبد المقتول بسائر المملوكات فى لزوم قيمته على القاتل وإن زادت على الدية بجامع أن كلا منهما يباع ويشرى وقد سبق توضيح هذا المثال * وحكاه ابن السمعانى عن أصحابنا كوطء الشبهة فانه مردود إلي النكاح فى وجوب المهر لشبهه بالوطء بالنكاح فى الاحكام * قال ابن السبكى ومن أمثلته أن تقول: فى الترتيب فى الوضوء عبادة يبطلها الحدث فكان الترتيب فيها مستحقا كالصلاة . فالمشابهة فى الحكم الذى والبطلان بالحدث ولا تعلق له بالترتيب وإنما هو مجرد شبه (ومنها) الاخ لا يستحق النفقة علي أخيه لانه لايحرم منكوحة أحدهما على الآخر فلا يستحق النفقة كقرابة بني العم اه (الثاني) اعتبار المشابهة فى الصورة . حكاه الامام والبيضاوى عن ابن علية وهو بالتصغير ـ إبراهيم بن إسماعيل الجهمى ـ كقياس الخيل على البغال والحمير فى سقوط الزكاة بصورة شبه . أو كقياس الخيل علي البغال والحمير فى حرمة اللحم. وحكاه ابن السمعاني عن بعضهم معللا بوجود

الشبه قال واذا جاز تعليل الاصل بصفة من ذاته جاز تعليله بصفة من صفاته . ولان العلل أمارات فيجوز أن يكون الشبه فى الصورة امارة علي الحكم كما يجوز أن يكون الشبه فى المعني أو الحكم أمارة على الحكم * قال وهذا ليس بصحيح انما الصحيح أن مجرد الشبه فى الصورة لايجوز التعليل به لان التعليل ما كان له تاثير فى الحكم بان يفيد قوة فى الظن للحكم بها والشبه فى الصورة لاتأثير له فى الحكم وليس هو مما يفيد قوة فى الظن حتى يوجب حكما اه * وقال الأستاذ أبو منصور : وذهب قوم من أهل البدع الى اعتبار المشابهة فى الصورة وهو قول الاصم ولهذا زعم أن ترك الجلسة الاخيرة من الصلاة لايضر كالجلسة الاولى ولا يعتد بخلافه . وهذا مانقله امام الحرمين فى البرهان عن أبي حنيفة ونقله عن أحمد فى الحاقه الجلوس الاول بالثاني فى الوجوب * كذا فى البحر المحيط مع زيادة . وعبارة ابن السبكى: واعتبر ابن علية المشابهة فى الصورة دون الحكم ومقتضى ذلك قتل الحر بالعبد . وهذا مانقله امام الحرمين فى البرهان عن أبي حنيفة فى الحاقه التشهد الثاني بالاول فى عدم الوجوب حيث قال (تشهد فلا يجب كالتشهد الأول) وكذلك قوله يقتل الحر بعبد الغير * وعن أحمد أيضا فى الحاقه الجلوس الاول بالثاني فى الوجوب حيث قال: احد الجلوسين فى الصلاة فيجب كالجلوس الاخير اه * وعبارة الاسنوى: واعتبر ابن علية المشابهة فى الصورة حتى لايزاد على الدية اه أى فى صورة الحاق العبد المقتول بالحر * (والثالث) اعتباره فى الحكم ثم الاشباه الراجعة الي الصورة (والرابع) اعتباره فيهما علي حد سواء . حكاه القاضى كما فى البحر المحيط وابن السبكى (والخامس) اعتبار المشابهة فيما غلب على الظن انه مناط الحكم بان يظن انه علة الحكم أو مستلزم لعلة الحكم فمتى كان كذلك صح القياس سواء كانت المشابهة فى الصورة أو في الحكم وهو قول الامام الرازى * وعبارته فى المحصول : والحق انه متى حصلت المشابهة فيما يظن انه علة الحكم أو مستلزم لما هو علة الحكم صح القياس سواء كان ذلك فى صورة أو فى الأحكام اه * قال الزركشي فى البحر وحكاه القاضي فى التقريب عن الابن سريج والله أعلم * واحتج الامام الرازي في المحصول لحجية الشبه وتبعه

البيضاوى فى المنهاج بان الشبه يفيد ظن العلية وكلما كان كذلك فهو حجة يجب العمل به فالشبه حجة يجب العمل به (أما) الصغرى فبيانها على التعريف الاول ـ وهو تعريف القاضي ـ انه لما ظن كونه مستلزما للعلة كان الاشتراك فيه مفيدا للاشتراك فى العلة * وبيانها على التعريف الثاني أنه لما ثبت أن الحكم لا بد له من علة والعلة إما هذا الوصف أو غيره ثم رأينا أن جنس هذا الوصف أثر فى جنس هذا الحكم ولم يوجد هذا المعنى فى سائر الاوصاف فلا شك أن ميل القلب الى استناده الى هذا الوصف أقوى من ميله الي استناده الى غير ذلك الوصف . وبيانها على التعريف الثالث الصحيح أنه لما رأينا التفات الشارع اليه واعتباره في بعض الاحكام دون غيره فلا شك أنه يحصل الظن بكونه هو العلة دون غيره من الاوصاف (وأما) الكبرى فلما سبق مراراً من أن العمل بالظن واجب * كذا قرر الامام وبعض شراح المنهاج هذا الدليل * وبهذا تعلم أن قول الاسنوى فى تقريره ان الشبه يفيد ظن كون ذلك الوصف علة لا يتأتي على التعريف الاول للشبه . وعبارة ابن السبكي ـ وهي قوله يفيد ظن وجود العلة ـ أجود من عبارة الاسنوى. ثم لقائل أن يقول ما المراد بالشبه الذى يفيد ظن العلية هل هو بالمعنى المصدرى وهو المسلك أو هو بمعنى الوصف الشبهي ؟ فان كان المراد به المعنى المصدرى ويكون المقصود بيان وجه كونه طريقا دالة على العلية فمع كونه خلاف ظاهر استدلالهم على المقدمتين للدليل يكون مصادرة لانه لا معنى لكون الشبه دالا على العلية إلا أنه يفيد ظن العلية . وان كان المراد الوصف الشبهي وهو الظاهر من بيانهم لمقدمتى الدليل فلا معنى لكون الوصف يفيد ظن علية نفسه على التعريف الثاني والثالث ولا معنى لكون ذلك الوصف حجة يجب العمل به * ويمكن أن يجاب باختيار الشق الثاني ووجه كون الوصف يفيد ظن العلية انه من حيث كونه شبهيا أى التفت اليه الشارع واعتبره او أثر جنسه فى جنس الحكم يفيد ظن كونه علة . والمراد بكونه حجة يجب العمل به الالحاق به أو المراد حجية قياس الشبه المبني عليه والعمل بمقتضاه . ثم اذا ثبت أن الوصف الشبهي علة من حيث كونه شبهيا ثبت أن الشبه بالمعني المصدرى طريق

دالة على العلية استقلالا من غير حاجة إلى مسلك آخر والله أعلم بالصواب * واحتج الآمدى لكون الشبه دليلا علي العلية بوجه آخر فقال رحمه الله مانصه : الشبه مع قران الحكم دليل علي كون الوصف علة وبيانه انا إذا رأينا حكما ثابتا عقيب وصفين وأحد الوصفين شبهي والآخر طردى فلا يخلو إما أن يكون الحكم ثابتا لمصلحة أولا لمصلحة لاجائز أن يقال بالثانى اذ الحكم الشرعى لايخلو عن مصلحة وان لم يكن ذلك بطريق الوجوب فلم يبق غير الاول وهو انه ثابت لمصلحة وتلك المصلحة لاتخلو اما أن تكون فى ضمن الوصف الشبهي أو الطردى اعدم ماسواهما. ولا يخفى أن اشتمال الوصف الشبهي علي المصلحة أغلب على الظن من اشتمال الطردى عليها لان الطردى مجزوم بنفى مناسبته والشبهي متردد فيه على ماتقرر. واذا كان ذلك هو الغالب علي الظن فالظن معمول به فى الشرعيات علي ماتقدم تقريره اه * وفى البحر المحيط للزركشي: وقد اكثر اصحابنا فى الاحتجاج لقياس الشبه واصح ماذكروه مسالك (أحدها) أنه عليه الصلاة والسلام نبه عليه فى قوله « لعل عرقا نزعه » ووجهه ان النبى صلي الله عليه وسلم شبه حال هذا السائل فى نزع العرق من أصوله بنزع العرق من أصول الفحل . (وثانيها) ان قياس المعنى انما صير اليه لافادته الظن وهذا يفيده فوجب القول به * واعترض الانبارى أولا بانه قياس فى الاصول فلا يسمع وثانيا بمنع اثارة الظن اه عبارة البحر * (أقول) ويمكن ان يجاب عن الاول بان هذا ليس من قبيل القياس اذ ليس قياس المعنى منصوصا عليه ويراد الحاق قياس الشبه به وإنما المقصود بيان ان وجه الدلالة فى قياس المعنى موجود فى قياس الشبه فينبغى الاحتجاج به كالاول. وعن الثانى بأنا قد بينا فيما سبق في تقرير دليل الامام والآمدى وجه اثارته الظن * ثم قال الزركشى في البحر: وثالثها انه لم تخل واقعة من حكم. قالوا ومن مارس مسائل الفقه وترقى من رتبة المبادىء فيها علم أن المعنى المخيل لايعم المسائل فان كثيراً من أصول الشرع يخلو من المعانى خصوصا في العبادات وهيآتها وشرائط المناكحات والمعاملات فاضطررنا إلى قياس الشبه ولا يلزمنا الطرد لانا في غنية عنه إذ هو ينسحب على

جميع الحوادث فلم يكن من داع اليه . فوضح أن القول بالشبه من محل الضرورة ولولا الضرورة لما شرع القياس اه * وبعد ففي هذا المذهب أمور (الاول) يؤخذ مما نقلوه عن الشافعي رضى الله عنه وأصحابه أنهم لا يعتبرون الشبه الصورى. وفى البحر المحيط ان الشافعي اعتبر الشبه الصورى فى مواضع (منها) الحاق الهرة الوحشية بالأنسية على الصحيح دون الحمر الوحشية لاختلاف ألوان الوحشية كالاهلية بخلاف الحمر الوحشية فان ألوانها متحدة دون الحمر الاهلية لأن ألوانها مختلفة (ومنها) حيوانات البحر الصحيح حل أكلها وقيل ما أكل شبهه من البر أكل فصاحب هذا الوجه اعتبر الشبه الصورى . وعلى هذا الوجه قال البغوى وابن الصباغ وغيرهما : حمار البحر لا يؤكل فألحقوه بالحمار الاهلى دون الوحشي . قال الزركشي وفيه نظر فانه لا نزاع فى ان الاصل فى حيوان البحر الحل (ومنها) جزاء الصيد كايجاب البقرة الانسية فى الوحشية (ومنها) السلت وهو يشبه الحنطة في صورته والشعير فى طبعه فهل يلحق بالحنطة أو الشعير أو هو جنس مستقل ؟ أوجه (ومنها) ان الربوي إذا كان لا يكال ولا يوزن فيعتبر بأقرب الاشياء شبها به على أحد الاوجه وقس على هذا نظائره اه مع بعض حذف * (الامر الثاني) أنهم نسبوا إلى ابن علية انه اعتبر الشبه الصورى ولم يوضحوا مذهبه ولم يحرروا النقل عنه فقد يخطر بالبال سؤال لم أجد الجواب عنه وهو أن يقال : هل ابن علية يعتبر الشبه الصورى فقط بحيث انه لا يحتج بقياس الشبه إلا إذا كانت المشابهة في الصورة بخلاف ما إذا كانت المشابهة فى الحكم فلا يحتج بقياس الشبه أو هو يعتبر الشبه الصورى إذا تعارض مع غيره كما فى مثال العبد المقتول ؟ أما اذا شابه الفرع الاصل أو الاصلين فى الاحكام والصفات غير الصورة ولم يحصل له شبه في الصورة فانه يحتج به أيضا . والاول هو ظاهر مقابلته بمذهب الشافعى رضى الله عنه والثانى ظاهر ما نقلناه عن ابن السمعانى من التعليل إن كان هو المعلل بذلك فليحرر والله أعلم * (الثالث) اذا نظرت فى حكاية أقوال القائلين بحجية الشبه ترى ان فيها التقابل بين الحكم والصورة من غير تعرض

للصفة . والظاهر انهم ارادوا بالحكم ما يشمل الصفة غيرالصورة كما يؤخذ من عبارة ابن السبكى في جمع الجوامع وشرحه للمحقق المحلى والله أعلم *

﴿ خاتمة لمبحث الشبه فى أمور ﴾

(الاول) ذكر الزركشى فى البحر المحيط وابن السبكي فى شرح المنهاج ان القاضى بنى الخلاف فى قياس الشبه على الخلاف فى ان المصيب من المجتهدين واحد أو كل مجتهد مصيب فانه قال : ان كنت تذب عن القول بأن المصيب واحد من المجتهدين فالاولى بك ابطال قياس الشبه وإن قلت بتصويبهم فلو غلب على ظن المجتهد حكم من قضية اعتبار الشبه فهو مأمور به قطعا . قال إمام الحرمين وأومأ يعنى القاضي إلى أن رد قياس الشبه والقول به لا يبلغ إلى القطع وهو من مسائل الاحتمال قال وهذا فيه نظر عندنا فان الأليق بما مهده من الاصول أن يقال : كلما آل إلى إثبات دليل من الادلة فيطلب فيه القطع وحاصله ان إمام الحرمين لم يوافق القاضي على أن المسألة ظنية . ووافقه على البناء على مسألة تصويب المجتهدين على تقدير ثبوت انها ظنية قال ابن السبكى وفى هذا البناء على هذا التقدير نظر فان قياس الشبه إن كان باطلا فكيف يغلب على ظن المجتهد حكم مستند اليه مع كونه عنده باطلا وكيف يجوز له العمل بما هو مبني على باطل؟ وان فرض حصول ظن مستند اليه فلا عبرة به لبنائه على فاسد وان كان قياس الشبه صحيحا فهو معمول به كسائر الادلة من غير تعلق بتصويب المجتهدين اه المقصود منه (الثاني) قال الزركشي فى البحر المحيط هل يستعمل الشبه مرسلا كما استعمل المناسب مرسلا ؟ قال الانبارى فى شرح البرهان هذا شيء غامض ولم أقف على نص فيه ولو قيل به لم يبعد اه * وقد صرح امام الحرمين بالمنع منه قال الزركشي وربما يكون ذلك على أحد تفسيريه للشبه وهو أن يناسب تشابه الاصل والفرع مطلقا لا فى حكم معين فعلى هذا لا يتحقق الشبه الا باصل وان قلنا فى تفسيره مايوهم مناسبة للحكم الخاص أو ملائمة لاوصاف نص الشارع عليها ولم تظهر مناسبتها أو غير ذلك من التفاسير السابقة جاز استعماله مرسلا اه كلام الزركشي (قلت) وقد علمت أن

أن التعريف الصحيح للشبه أن لا يكون مناسبا بالذات و لكن الشارع التفت اليه واعتبره بأن رتب الحكم عليه فى بعض الاحكام فلا يتصور أن يكون مرسلا يظهر ذلك بأدنى تأمل والله أعلم بالصواب * (الثالث) يذكر في بعض كتب الاصول مذاهب فى حجية الشبه غير ما ذكرناها وهى عند التحقيق ترجع الى ماذكرناه (منها) قولهم لا يعتبر قياس الشبه الا عند ارهاق الضرورة الى الحكم فى واقعة لا يوجد منها الا الوصف الشبهي وهذا المعنى لا يخالفه جميع من يعتبر قياس الشبه لما علمت من أنهم أجمعوا على انها لا يصار اليه الا اذا تعذر قياس العلة (ومنها) قولهم انما يعتبر بشرط أن لا يثبت للحكم علة بعينها والا كان الرجوع اليها أولى من الرجوع الى اشباه وصفات لم يتعين كونها علة للحكم وهذا أيضا لا يخالف فيه أحد من القائلين به لما ذكرناه . (ومنها) قولهم انما يعتبر بشرط أن لا يوجد شيء اشبه بالفرع من الاصل وهذا لا يخالفه احد ممن ذكر لانه شرط طبيعي. قال القاضي أبو حامد المروروذى في اصوله انا لا نعني بقياس الشبه ان يشبه الشيء الشيء من وجه او اكثر من وجه لكن يعتبر ان لا يوجد شيء اشبه به منه فلا يوجد اشبه من الوضوء بالتيمم وكذا القصاص في الطرف بالقصاص فى النفس او على العكس وهذا لأن الحاق الشيء بنظائره وادخاله فى سلكه اصل عظيم فاذا لم يكن شيء اشبه به منه لم يكن بد من الحاقه به قال الزركشي نقلا عن صاحب القواطع وهذا الذى قاله القاضى ابو حامد تقريب حسن اه * (أقول) وفى تمثيله بالقصاص في الاطراف وفى النفس لما نحن فيه نظر فان الجامع فيه وصف مناسب كما لا يخفى والله أعلم *

هذا تمام القول في الشبه وعندى أنه أدق مباحث القياس تصورا وتطبيقا بل أعتقد أنه لا يستطيع تطبيقه على وجهه إلا من بلغ رتبة الاجتهاد *

فعلى من زين له الشيطان سوء عمله ورآه حسنا وغرته نفسه حتى اعتقد انه بلغ هذه الرتبة الجليلة بحفظه حديثا أو حديثين أن يلج باب هذا القياس ويخوض هذا البحر الخضم فانه لا مندوحة للمجتهد من خوضه ليرد المسائل الى أشباهها والنظائر

الي نظائرها وحينئذ يرى من عجزه ان بينه وبين هذه الرتبة آمدا بعيداً فيرجع الى الله تعالى ويتوب ويتبع سبيل المؤمنين ان كان منصفا من نفسه غير جاهل بجهله

نحن لاننكر أن تلك الرتبة فضل من الله تعالى يؤتيه من يشاء لايختص من حيث هو فضل الله بزمن دون زمن وأن الاجتهاد يتنوع ويكون جزئيا كما هو كلي وكيف ننكر ذلك مع اننا نرى العلماء من أتباع الائمة فى كل زمن إلي يومنا هذ يجتهدون فى ارجاع الحوادث المستحدثة الي نظائرها المنصوصة فى حدود أصوله القطعية وما مهده لهم أئمتهم من القواعد والضوابط . كما اننا نراهم يبرزون من مكنونات الشريعة وأسرارها ما يزداد به ذوو البصائر ايمانا وتصديقا بان هذه الشريعة الغراء صالحة لكل زمان ومكان باحكام ثابتة الاصول والفروع لا تتغير بتغير الزمان.

وإنما ننكر على أولئك الزعانف الذين إذا قسناهم باهل العلم نجد انهم لم يبلغوا درجة الوصول إلي أبسط قواعد الاصول. ثم نراهم يتطاولون ويدعون انهم وصلوا إلى مصاف الائمة المجتهدين . ويا ليتهم يقفون عند هذا الحد ويكون عملهم قاصرا على أنفسهم وضررهم لاحقا بهم ولكنهم يسلكون طريقا يعتبر من أخطر الطرق سواء كان ذلك بقصد او بغير قصد . ذلك انهم يلقون فى نفوس العامة بالاساليب المختلفة ان العبرة فى الدين بما وافق الكتاب والسنة لا بما قاله أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد . الامر الذى ينشأ عنه نزع الثقة من نفوس العامة بهؤلاء الائمة ويحملهم على الاعتقاد بان ما استنبطوه ودونوه من الاحكام قد يكون مخالفا لما جاء به الكتاب الكريم والسنة المطهرة ولا شك أن هذه الحالة من أشد الحالات خطورة فقد يرى كل واحد ـ وإن لم يكن أهلا لفهم أبسط المسائل ـ أن يأخذ أحكام دينه من الكتاب والسنة فاذا لم يكن الحكم واضحا أنكر أنه من الدين وبذلك عكن انكار معظم الاحكام الشرعية فان الكثير منها مستخرج بدقة الاستنباط ويكون أمر الدين فوضى وتفتح الابواب للملحدين فيدخلون فى الشريعة بنياتهم السيئة فيؤولون النصوص على حسب اهوائهم واغراضهم بما يؤل تدريجيا (لا قدر الله) إلي

اندثار الشريعة واحلال غيرها محلها فى الواقع مع الباسه ثوب الشريعة فى الظاهر وهناك تكون الطامة الكبرى * هدانا الله وإياهم إلى سواء السبيل *

﴿ الطريق السادس من الطرق الدالة على العلية الدوران ﴾

ويعبر عنه الاقدمون بالجريان وبالطرد والعكس وفيه مبحثان (الاول) فى تحقيق معناه (والثاني) في ذكر الخلاف فيه وبيان مذاهب العلماء وإقامة الحجج لكل مذهب (الاول) فى تحقيق معناه (أما) فى اللغة فالدوران في الاصل مصدر دار حول البيت يدور دوراً ودورانا اذا طاف به ودوران الفلك تواتر حركاته بعضها اثر بعض من غير ثبوت ولا استقرار (وأما) فى الاصطلاح فعرفه البيضاوى فى المنهاج بان يحدث الحكم بحدوث الوصف وينعدم بانعدامه . وذلك الوصف يسمي مدارا والحكم يسمى دائرا* ثم ان الدوران قد يكون فى محل واحد كالسكر مع عصير العنب فانه قبل أن يحدث فيه وصف الاسكار كان مباحا وعند حدوثه حدثت الحرمة . وكالطعم مع الربا فى حب البر فانه وهو مأكول فيه الربا فاذا زرع وصار قصيلا غير مطعوم فلا ربا فيه فاذا عقد الحب وصار مطعوما عاد الربا فيه . ويكون فى محلين كالطعم مع تحريم الربا فانه لما وجد الطعم فى البر كان ربويا ولما لم يوجد في الحرير مثلا لم يكن ربويا* هذا ماقاله شراح المنهاج تبعا للامام فى المحصول. ويؤخذ من تقرير العلامة الشربيني في مواضع ان الدوران لا بد أن يكون في محل واحد وسنحققه في مسلك الطرد إن شاء الله تعالى، ولنرجع الي شرح التعريف فنقول (قوله) ان يحدث الحكم فيه نظر لان الحكم خطاب الله وهو قديم (والجواب) أن المراد حدوث التعلق وفيه أن التحقيق أن التعلق قديم أيضا (والجواب) أن المراد مظهر ذلك التعلق . هذا إذا جرينا علي أن الحكم هو خطاب الله فان جرينا على أن الحكم هو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة كما هو رأى غير الاشاعرة فلا إشكال بالمرة لان ما ثبت بالخطاب حادث (وقوله) بحدوث الوصف يحتمل أن تكون الباء للسببية ويحتمل أن تكون للمصاحبة . والتعريف على كل احتمال مشكل (أما) على الاول فيقتضي أن لا يتحقق الدوران الا اذا تحقق كون الوصف علة وعلم ذلك بمناسبة أو غيرها

وإذا كان كذلك فلا معنى لكون الدوران من أدلة العلية كما هو واضح وإن كانت الباء للمصاحبة كان التعريف غير مانع لانه يصدق على مثل المتضايفين مع أنه لايقال لحدوث كل منهما بحدوث الآخر وعدمه بعدمه دوران اذ لوقيل له دوران ـ والدوران يفيد العلية ـ لزم أن يكون أحدهما علة في الآخر وليس كذلك (والجواب) أنا نختار أن تكون الباء للمصاحبة ولا يكون التعريف غير مانع بصدقه على مثل المتضايفين لان ما في مثلهما من مصدوق الدوران . وما ذكره فى السؤال من أنه لو كان ما فى مثلهما دورانا للزم أن يكون احدهما علة فى الآخر لان الدوران يفيد العلية فغير مسلم لأن الدوران انما يفيد العلية بشرط عدم المانع (أما) اذا وجد مانع كالمعية فى المتضايفين فلا يفيد فان العلية مع المعية لاتعقل لان العلة يجب أن تكون سابقة على المعلول فى التعقل والمعلول مرتب عليها بان يقال : كان كذا فوجد كذا وسيأتى ايراد مثل المتضايفين على كون الدوران مفيداً للعلية وذلك فرع تحقق الدوران فيه والله أعلم * واعلم أن الغزالى اختار فى المستصفى أن الدوران بمعنى ثبوت الحكم عند ثبوت الوصف وعدمه عند عدمه لا يفيد علية الوصف وانما يفيدها اذا كان بمعنى ثبوت الحكم بثبوت الوصف فكيف اذا انضم اليه زواله بزواله وانما لم يفد الثبوت عند الثبوت والزوال عند الزوال لأن الحكم يزول بزوال علته وبزوال جزئها أو شرطها. نعم اذا انضم اليه السبر والتقسيم فانه يفيد ظن العلية كما اذا قال : هذا حكم حادث فلابد له من علة ولا شيء يمكن أن يعلل الا كذا وكذا والكل باطل سوى الوصف الفلانى فلزم كونه علة * وذكر فى شفاء الغليل كما نقله الاصفهانى أن الدوران ينقسم الى قسمين الى فاسد وهو الثبوت عند الثبوت والى صحيح وهو الثبوت بالثبوت وعند ذلك يستغنى عن العدم بالعدم * قال الامام في الرسالة البهائية ماذكره حجة الاسلام فيه نظر وذلك لان ثبوت الحكم بثبوت الوصف هو نفس كونه علة فكيف يستدل على علية الوصف بثبوت الحكم بثبوته اهـ وتوضيح اعتراضه على كلام الغزالى أن تعريف الدوران بثبوت الحكم بثبوت الوصف مع جعل الباء للسببية كما هو صريح كلامه

حيث أبطل التعريف الثانى يقتضى أن الدوران لا يتحقق ولا يتصور الا اذا تحقق كون الوصف علة وعلم ذلك بطريق آخر كالمناسبة واذا كان كذلك فلا تحصل فائدة من الاستدلال به علي علية الوصف بل لا يتصور على هذا استقلاله في الدلالة عيها (فان قلت) ان الدوران حينئذ يفيد تقوية الدلالة على العلية بدليل قول الغزالى فكيف اذا انضم اليه زواله بزواله : فله فائدة في الجملة (قلت) أما أولا فهذا تسليم بان الدوران ليس دليلا مستقلا على العلية (وأما) ثانيا فان الدوران على تعريفه السابق إنمايتحقق بكون الوصف علة للحكم واذا ثبت ذلك فلم نحتج الى انضمام الزوال بالزوال * قال الاصفهاني في شرح المحصول واعلم أنه يتعذر تقرير ماذكره الغزالي وذلك لانه لابد أن نقول على رأيه ثبت الحكم بثبوت الوصف الفلانى وانعدم بانعدامه وذلك يدل على علية الوصف فنقول المقدمة الاولى إن ثبتت لم نحتج إلى الثانية أصلا اذ لامعنى للعلية الا ذلك وان لم تثبت بطلت احدى المقدمتين فلا يتقرر ما ذكره أصلا ثم قال الاصفهاني وقد أورد على نفسه في شفاء الغليل هذا السؤال حيث قال: رجع حاصل الاستدلال الى الثبوت بالثبوت ومن يسلم ذلك؟ * وانما المسلم الثبوت مع الثبوت أو عند الثبوت؟ وأجاب عنه فقال عمدة الدليل البناء على مقدمتين (إحداهما) هذا حادث فلا بد له من علة حادثة (والثانية) لاحادث الا الوصف الفلانى فيلزم اضافة الحكم اليه . قال الاصفهانى وهذا لايدفع السؤال المذكور اه أى لانه رجوع الي طريقة السير والتقسيم واعتراف بان الدوران بمجرده لايفيد العلية * والخلاصة أن الغزالى لايقول على أى حال بان الدوران دليل مستقل على العلية وكان عليه أن لا يطول هذا التطويل بل يعرف الدوران بالتعريف المشهور وهو الثبوت مع الثبوت والعدم مع العدم ثم ينازع فى افادته العلية كما نازع غيره والله أعلم بالصواب * ثم اعلم أن البيضاوى كان ينبغى له أن يعبر في تعريف الدوران (مع) أو (بعند) دون (الباء) كما عبر الامام وغيره لان الباء توهم ارادة السببية كما أراد ذلك بها الغزالي وحينئذ يكون التعريف فى غاية الاشكال كما يعلم مما سبق *

﴿ البحث الثانى فى ذكر الخلاف فيه ﴾
﴿ وبيان مذاهب العلماء والاحتجاج لكل مذهب ﴾

اعلم ان الاصوليين اختلفوا فى افادة الدوران للعلية علي ثلاثة مذاهب (الاول) انه يفيد ظن العلية بشرط عدم المزاحم وعدم المانع كما سيأتى توضيحه وهو قول الجمهور منهم امام الحرمين ونقله عن القاضى وممن حكاه عن الاكثرين الكيا وقال ابن السمعانى واليه ذهب كثير من أصحابنا قال ولاصحابنا العراقيين شغف به وقال الهندى انه المختار وحكاه الاستاذ ابو منصور عن أبى بكر الصيرفى . وقال امام الحرمين ذهب كل من يعزى الى الجدل الى انه أقوى مايثبت . به العلل وذكر القاضي أبو الطيب الطبرى ان هذا المسلك من أقوى المسالك وكاد يدعي افضاءه الى القطع (المذهب الثاني) انه يفيد القطع بالعلية . ونقل عن بعض المعتزلة وربما قيل لادليل فوقه حكاه ابن السمعاني عن بعض أصحابنا (الثالث) انه لايفيد العلية بمجرده لاقطعا ولا ظنا وهو اختيار الاستاذ ابى منصور وابن السمعاني والغزالي كما سبق عنه والشيخ ابى اسحق. وقال فى كتاب الحدود انه قول المحصلين قال الكيا وهو الذى يميل اليه القاضى. ونقله ابن برهان عنه . وتقدم ان إمام الحرمين نقل عنه القول بافادته فان صح النقل فيهما يكون له قولان. واختار هذا المذهب الآمدى وابن الحاجب (فان قلت) ان هذا الخلاف غير متناسب اذ كيف يعقل أن يقال إن الدوران لايفيد العلية أصلا ويقال انه يفيدها قطعا (قلت) كان القائل بانه يفيدها قطعا اشترط مناسبة المدائر للدار كما قاله المحقق المحلى (فان قلت) إن مناسبة الوصف لاتمنع الاحتمال ولا تستلزم العلية لجواز أن يكون الوصف مناسبا وليس هو العلة لعدم اعتبار الشارع له فى تعلق الحكم ومع الاحتمال كيف يثبت القطع (قلت) ليس المراد القطع عقلا بحيث لايجوز العقل أن يكون المدار مع المناسبة غير علة بل المراد القطع العادى ولا شك ان اجتماع المناسبة مع الدوران يفيد القطع عادة وان لم يفده كل منهما على انفراده لان المجموع حكما يخصه كما فى أجزاء العلة المركبة فان كل جزء منها لايصلح أن يكون علة مع صلاحية المجموع لها (فان

قلت) هل صاحب القول بالقطع يقول بان الدوران من غير مناسبة الوصف يفيد ظن العلية وصاحب القول الاول يقول بالقطع العادى مع المناسبة وحينئذ يكون متحدا مع القول الثانى ويرجع النزاع الي قولين فقط أولا ؟ (قلت) أما صاحب القول بالقطع مع المناسبة فيقول بافادة الدوران ظن العلية من غيرها وأما صاحب القول الاول فقد لايوافق الثانى على القطع مع المناسبة وحينئذ يكون الفرق بين القولين من هذه الجهة * من ذلك تعلم أن محل النزاع هو الدوران المجرد وما نقله العلامة الشربينى عن ابن السبكي فى شرح المختصر من ان بعضهم يشترط فى افادة الدوران العلية مناسبة الوصف فليس قولا رابعا فى المسالة بل هو عين القول الثالث بان الدوران بمجرده لايفيد والله أعلم بالصواب *

بعد كتابة ما تقدم رأيت فى شرح القرافى ما نصه :قال النقشواني الدوران عين التجربة وقد تكثر التجربة فتفيد القطع وقد لاتصل الى ذلك . كما نقطع بأن قطع الرأس مستلزم للموت ونظنه مع السم . فهذا منشأ الخلاف فى أن الدوران يفيد اليقين عند قوم أو الظن عند قوم أو لا يفيد البتة نظراً إلي النقوض وانه لا بد من ضميمة اليه ويكون التكرير مرة أو مرتين فيكون الحق التفصيل بين كثرة التكرار وقلتها وأن لا يطلق القول فى ذلك اه وانظر هل كلامه هذا يأتي بالنسبة الي الوصف المدار مع الحكم الشرعي الدائر أو هو قاصر علي مثل ما ذكره؟

(أما) المذهب الاول فقد احتج بعدة أدلة (الاول) وقد ذكره الامام فى المحصول وتبعه البيضاوى فى المنهاج أن الحكم لم يكن ثم كان فيكون حادثا وكل حادث لا بد له من علة بالضرورة وعلته اما الوصف المدار او غيره لاجائز ان يكون غير المدار هو العلة لان ذلك الغير ان كان موجوداً قبل صدور ذلك الحكم فليس بعلة له وإلا لزم تخلف الحكم عن العلة وهو خلاف الاصل وان لم يكن موجودا فالاصل بقاوه على العدم وإذا حصل ظن ان غير المدار ليس بعلة حصل الظن ان المدار هو العلة وهو المدعى . كذا قرره الاسنوى وينبغي ان نرده إلى قياس منطقى ثم نتكلم على كل مقدمة بمالها وما عليها فنقول: يمكن أن يركب بهيئة قياس استثنائي

. كبراه قضية منفصلة حقيقة بان يقال اما أن تكون علة هذا الحكم الوصف المدار او غيره لكن كون العلة غير الوصف المدار باطل فثبت ان العلة هي الوصف المدار وهو المطلوب (أما) التنافي في الكبرى فدليله أن الحكم حادث وكل حادث لا بد له من علة فهذا الحكم لابد له من علة . وإذا ثبت أن هذا الحكم لا بد له من علة ثبت انها منحصرة في الوصف المدار اوغيره (وأما) لصغرى وهي ان كون العلة غير المدار باطل فدليلها ان ذلك الغير ان كان موجودا قبل صدور ذلك الحكم فليس بعلة وإلا لزم التخلف عن الحكم وهو خلاف الاصل وان لم يكن موجودا فالاصل بقاؤه على العدم . ويرد على هذا الدليل عدة اعتراضات منها مايرجع الي دليل الكبرى ومنها مايرجع الى غيره (الاول) قوله في صغرى دليل الكبرى ـ هذا الحكم حادث ممنوع فان الحكم قديم كما سبق ـ (والجواب) ان المراد حدوث تعلقه على مافيه مما سبق قريبا (الثاني) قوله في الكبرى ـ وكل حادث لا بد له من علة بالضرورة فانه ان أريد بالعلة الموجد والمؤثر كما هو الظاهر من قوله حادث فلا يتصور في الاحكام خصوصا على مذهب أهل السنة لان نفس الحكم خطاب الله وكلامه النفسي القديم وليس له موجد ولا مؤثر وكذلك تعلقه حتى علي القول بانه حادث لانه عبارة عن اقتضاء الصفة امرا زائدا على الذات . وان أريد بالعلة الباعث فلا نسلم أن الحكم لابد له من باعث فضلا عن كونه معلوما بالضرورة فقد تقدم أن الباعث مستحيل. وكذا إذا أريد بالعلة المعرف فلا نسلم أن الحكم لابد له من معرف اكتفاء بتعريف النص على انه لا داعي لتوسط حادث حينئذ ـ (والجواب) انك علمت ان الله تعالي شرع أحكامه لمصالح العباد على أن تكون تلك المصالح حكما وغايات لاحكامه تفضلا واحسانا منه علي عباده وقد ثبت ذلك اما بالاستقراء او الاجماع وحينئذ نختار أن تكون العلة بمعني الباعث لكن لا على معناه الحقيقي الذي يترتب عليه المحال. ولنا أن نختار ان العلة بمعني المعرف ونوجه لزوم احتياج الحكم الى المعرف بانه لو لم يكن له معرف للزم التكليف بالمحال لان الحكم من غير امارة لاتتأتى معرفته ولا امتثاله ولا يغني النص عن المعرف لما تقدم في الكلام

على

على تعريف العلة بالمعرف * ثم يرد على جميع الاحتمالات الاحكام التعبدية ولذلك نرى بعضهم يعبر بغالب الاحكام وهو أولى وأسلم والله أعلم *

(الثالث) أن هـذا الدليل معارض بالاستصحاب بأن يقال: هذا الوصف الذى ذكرتموه لم يكن علة قبل حدوث الحكم بعين ما ذكرتم من التخلف فلا يكون علة مطلقا عملا بالاستصحاب (والجواب) أن الاستصحاب مرجوح بالنسبة لما يقتضي العلية بدليل انه يعارض النصوص والايماء والمناسبة مع ثبوت مقتضاها ولا شك أن ثبوت موجب أحد الدليلين دليل رجحانه (الرابع) ان هذا الدليل على فرض صحته يثبت علية أى وصف كان من غير توسط الدوران بأن يقال: هذا الوصف — أى وإن لم يكن مداراً — اما أن يكون هو العلة أو غيره لا جائز أن تكون العلة غيره الخ ما سبق تقريره فى هذا الدليل . وإذا كان كذلك فلا تقتضى صحة أن الدوران دليل العلية كما هو المقصود من الاستدلال . (واعلم) أن هذا الاعتراض فى غاية القوة وقد حاول الاصفهانى فى شرح المحصول الاجابة عنه بعد اعترافه بجودته بما لا ينهض جوابا: ونص عبارته ولا نسلم انه لا اختصاص للدليل بالدوران بل له اختصاص وبيانه انا نقول: هذا حكم حادث فلا بد أن يكون له علة حادثة لانه لو لم يكن له علة حادثة يلزم أحد الامرين وهو إما أن لا يكون له علة أصلا أو له علة غير حادثة قطعا وكل منهما منتف بالاصل (أما) الاول فلأن الاصل فى الاحكام الشرعية أن يكون لها أدلة بمعنى المعرفات أو للزوم التكليف بالمحال (وأما) الثانى فلاستلزامه التخلف وهو باطل. وإذا ثبتت هذه المقدمة فنقول تلك العلة الحادثة اما أن يكون هذا الوصف الذى دار الحكم معه وجوداً وعدما بمعنى انه حدث الحكم بحدوثه وانعدم بانعدامه أو غيره والثاني باطل لما تقدم فتعين أن تكون العلة هـذا الوصف الذى هو حادث مع حدوث الحكم بدليل وجود الحكم مع وجوده وعدمه مع عدمه . وإذا ظهر ذلك فاعلم أن هذه الطريقة بعينها لا يمكن سلوكها من غير تعرض للدوران فلها اختصاص به . نعم إذا أورد الصورة التى ذكرها المعترض فهي صورة صحيحة أيضا عامة الدلالة على علية الوصف الحادث سواء علم حدوثه

كما ذكرنا فى صورة الدروان (١) أو بغيره من الطرق ولا إشكال فى ذلك فان غايته التمسك بدليل صحيح تعم دلالته المدار وغيره الا انه يفوته فى هذه الطريقة قوة غلبة الظن الناشئة من تحقيق دوران الوجود مع الوجود والعدم مع العدم اه *
ولا يخفى أن كلامه لو سلم لا يثبت الدليل دلالة الدوران استقلالا على العلية غايته انه اذا قيد الوصف الحادث بأنه مدار افادة قوة غلبة الظن بالعلية واعترافه فى آخر كلامه بصحة الصورة التى أوردها المعترض كاف فى الرد على جوابه لمن تأمل*
ثم فى قوله بمعنى انه حدث بحدوث الخ نظر لانه ان كانت الباء بمعنى مع فلا داعى لهذه العبارة والا كانت تفسيراً للماء بالماء وان كانت للسببية فهى غير مسلمة مع مع ما فيها من الاشكال الوارد على كلام الغزالى السابق والله أعلم (الخامس) ان هذا الدليل يقتضى توقف دلالة الدوران على الاستصحاب فان كان الاستصحاب تتوقف دلالته على الدوران يلزم الدور وان لم تتوقف يلزم رجحان الاستصحاب على الدوران فلا يكون الاستصحاب مرجوحا بالنسبة الى القياس فيمتنع العمل بالقياس مطلقا لأن القياس لابد أن يرفع مقتضى البراءة الاصلية وهو الاستصحاب فيلزم رجحانه عليه والمقدر خلافه (والجواب) انا نختار عدم توقف الاستصحاب على الدوران ونمنع رجحانه فانه لا يلزم من مجرد عدم التوقف الرجحان كذا فى الاصفهانى (السادس) ان هذا الدليل أثبت دلالة الدوران بواسطة الحصر والدوران طريقة مستقلة والنظر فيه انه هل بمفرده يفيد ظن العلية أولا ؟ (والجواب) ان هذا الدليل أثبت دلالة الدوران المطلق واذا ثبت دلالته على الاطلاق كان دليلا مستقلا على علية الوصف المدار من غير حاجة الى التقسيم (الدليل الثانى) ذكره البيضاوى فى المنهاج ولم يذكره الامام فى المحصول ولا صاحب الحاصل وتقريره كما فى الاسنوى ان علية بعض المدارات للحكم الدائر مع تخلف ذلك الدائر عن ذلك المدار فى شىء من صوره لا تجتمع مع عدم علية بعض المدارات للدائر لأن ماهية الدوران من حيث هى اما أن تدل على علية المدار للدائر أولا فان دلت فيلزم علية هذه

---

(١) كذا عبارة الاصفهانى في النسخة التي بين أيدينا اه منه

المدارات أى التي فرضنا عدم عليتها لانه حيث وجد الدوران وجد علية المدار للدائر فلا تجتمع علية بعض المدارات مع عدم علية بعضها. وإن لم تدل ماهية الدوران على علية المدار للدائر فيلزم عدم علية تلك المدارات أى التي فرضنا عليتها وتخلف عنها الدائر في شيء من صورها لوجود المقتضى لعدم العلية وهو تخلف الدائر عن المدار مع سلامته عن المعارض وهو دلالة ماهية الدوران على العلية فان دلالة ماهية الدوران علي العلية تقتضي علية المدار والتخلف يقتضي عدم عليته فبينهما تعارض فثبت أن علية بعض المدارات مع التخلف لا تجتمع مع عدم علية بعضها والاول وهو علية بعض المدارات مع التخلف ثابت بالاتفاق لأن شرب السقمونيا علة الاسهال في بعض الأمكنة بالنسبة الى بعض الاشخاص واذا ثبت الاول انتفى الثاني ـ وهو عدم علية بعض المدارات للدائر ـ ويلزم من انتفائه علية جميع المدارات وهو المدعي . وانما قيد علية بعض المدارات بالتخلف المذكور ليستدل به علي عدم علية تلك علي تقدير عدم دلالة ماهية الدوران على العلية اه . وتقريره علي طريقة المنطقيين ان يقال: اما ان تثبت علية بعض المدارات للحكم الدائر مع تخلف ذلك الدائر عن ذلك المدار في شيء من الصور (وإما) ان تثبت عدم علية بعض المدارات الاخرى لكن علية بعض المدارات مع التخلف ثابتة فينتفى عدم علية بعض المدارات الاخر وتكون جميع المدارات علة وحيث ثبت أن جميع المدارات علة ثبت أن الدوران دليل العلية إذ الفرض أن لا طريق للعلية سواه وهو المطلوب . وهذا القياس قياس استثنائي كبراه منفصلة مانعة جمع وصغراه استثنائية هي إثبات أحد الامرين المتنافيين فيثبت رفع الآخر . (أما) التنافي صدقا في الكبرى فدليله أن ماهية الدوران من حيث هي ـ أى بقطع النظر عن صور التخلف وغيرها ـ اما أن تدل على علية المدار للدائر أولا فان دلت يلزم علية هذه المدارات التى فرضنا عدم عليتها لانه متى وجد الدوران وجدت العلية وإن لم تدل ماهية الدوران على العلية يلزم عدم علية بعض المدارات التي فرضنا عليتها لوجود المقتضي لعدم العلية وهو التخلف مع سلامته عن المعارض وهو دلالة

ماهية الدوران على العلية . وعلى كل تقدير لا تجتمع علية بعض المدارات مع التخلف مع عدم علية البعض الآخر ويثبت التنافي بينهما وهو المطلوب * وخلاصة دليل الكبرى ان الدوران ان دل على العليــة كانت جميع المدارات علة وإن لم يدل كانت جميع المدارات غير علة فلا يمكن أن يكون بعضها علة والبعض الآخر غير علة (وأما) الصغرى فدليلها ان شرب السقمونيا علة الاسهال فى بعض الامكنة بالنسبة لبعض الاشخاص . (فان قلت) ما الداعي لقيد التخلف مع انه يكفي لاثبات عدم علية ما فرضت عليته على تقدير عدم دلالة ماهية الدوران من غير فرض التخلف لعدم المقتضى للعلية حينئذ (قلت) ان عدم المقتضى للعلية لا يفيد عدمها بخلاف المقتضى للعدم السالم ذلك المقتضى عن المعارض فانه يقتضي عدم العلية * واعترض هذا الدليل بالمعارضة بالمثل بأن يقرر ذلك الدليل بعينه الا الصغرى فيستثني فيها اثبات غير ما أثبت فى الدليل الاول بأن يقال : لكن عدم علية بعض المدارات الآخر ثابت كالمتضايفين فتنتفي علية بعض المدارات المفروض عليها فتكون جميع المدارات غير علة ولا يكون الدوران دليل العلية وهو نقيض ما أثبته الدليل الاول (والجواب) يكون بالترجيح وهو حاصل معنا وذلك لانه يلزم على ماقلناه من كون جميع المدارات علة للدائر مع التخلف فى بعض الصور وجود الدليل بدون المدلول وهو معقول لان دلالة الدليل قد تتخلف لوجود مانع . ويلزم على ماقالوه من أن جميع المدارات ليست علة على الاجمال مع تسليم ثبوت العلية لبعضها وجود المدلول بدون الدليل وهو غــير معقول : وتوضيحه انه اذا صح دليلنــا وثبت ان جميع المدارات علة وان الدوران دليل العلية مع ثبوت عدم علية بعض المدارات كما فى المتضايفين لزم عليه وجود الدليل وهو الدوران مع عدم المدلول وهو علية المدار فى المتضايفين وذلك لا يضر لجواز تخلف الدليل عن المدلول لمانع كما هنا فان معية المتضايفين مانعة من علية أحدهما للآخر . وإذا صح دليلكم وثبت أن جميع المدارات ليست علة وإن الدوران ليس دليلا للعلية مع ثبوت علية بعض المدارات للدائر كما فى السقمونيا للاسهال لزم عليه وجود المدلول وهو علية بعض المدارات من

غير الدليل لان الفرض أن الدوران ليس دليــلا للعلية وانه لادليل غيره وذلك
غير معقول (فان قلت) كيف يثبت فى الدليل الاول علية جميع المدارات للدائر مع
تسليم ماقاله الثانى من عدم علية بعض المدارات للدائر كما فى المتضايفين؟ وكيف يثبت
فى الدليل الثـانى عدم علية جميع المدارات مع تسليم ماقاله الاول من علية بعضها
كالسقمونيا ؟ وهل هذا الا اعتراف من المستدل والمعارض بصحة اجتماع علية بعض
المدارات مع عدم علية البعض الآخر؟ وبعبارة أخرى هو اعتراف منهما ببطلان
الـكبرى فى دليلهما ؟ (قلت) الواقع ان دليل المعلل قد آل بعد الاعتراض عليه
بالمعارضـة والجواب عنها بالترجيح الى أن بعض المدارات قد ثبتت عليتها وانه
ليس لها دليل سوى الدوران فيلزم أن يكون دليلا على العلية أينما وجد وتخلف
دلالته فى بعض الصور لمانع لايقدح فى كونه دليلا . وإذا كان مآله كما قررنا صح
تقريره من أول الامر بهذه الـكيفية فيرجع الى الدليل الذى سنذكره بعـد فتدبر
والله أعلم * (الدليل الثالث) ماذكره الامام فى المحصول ولم يذكره البيضاوى في
المنهاج وتقريره : انه ثبت أن بعض الدورانات يفيد العلية وإذا كان بعضها يفيد
وجب أن تـكون جميع الدورانات كذلك أى مفيدة للعلية (أما) انه ثبت أن بعض
الدورانات يفيد العلية فدليله انه اذا دعي شخص باسم فغضب ثم تـكرر الغضب
مع الدعاء بذلك الاسم حصل ظن انه انما غضب لانه دعى بذلك الاسم. وذلك
الظن انما حصل من الدوران لانه إذا قيل للناس لم اعتقدتم ذلك قالوا لاجل انا
رأينا الغضب مع الدعاء بذلك الاسم مرة بعد أخرى فيعللون الظن بالدوران (وأما)
انه إذا ثبت أن بعضها يفيد العلية لزم أن يكون جميعها كذلك فدليله قوله تعالى
(إن الله يأمر بالعدل والاحسان) كذا فى المحصول وهو من أعجب مارأيت فى
الاستدلال فانه ضعيف جداً إذ لاسبيل الي مراعاة التسوية فى كل الامور وقد قال
صاحب التنقيح يلزم منه الحـكم بجهل كل انسان وحمارية كل حيوان وامكان كل
معلوم ووقوع كل ممكن وصدق كل متحدث وكذب كل مدع وحل كل مأكول
وإباحة كل قتل وهكذا اه وما كان اغناه عن الاستدلال بهذه الآية بتقرير الدليل

كما قررنا ما انتهى اليه الامر في الدليل السابق بان يقال: متي ثبت أن بعض الدورانات من حيث هي دورانات تفيد العلية ثبت أن الدوران في ذاته يفيد العلية وتخلفه في بعض الصور لمانع لايقدح في ذلك * قال الاصفهاني في شرح المحصول : واعلم أن هذا المنع يسمى بالمنع المشكل وهو انا نسلم دلالة تلك الدورانات الخاصة ونمنع دلالة هذا الدوران أو نسلم علية المدار في موضع الاجماع ونمنع عليته في موضع النزاع * ثم قال: واختلفت أجوبة الائمة عن هذا المنع. ثم ذكر أجوبة كثيرة وأطال في ذلك بما لم أر في ذكره فائدة * هذا واعلم أن إمام الحرمين له طريقة أخرى في الاستدلال علي دلالة الدوران وملخصها كما يؤخذ من الاصفهاني أن وجود الوصف مع وجود الحكم وعدمه مع عدمه يغلب علي الظن كون ذلك الوصف علة أي أن الطرد والعكس يفيد غلبة الظن بانتصاب المطرد والمنعكس علما قال وذلك بالضرورة * ثم نقول ان كل ماأفاد غلبة الظن فقد ثبت وجوب العمل به لما علم من حال الصحابة رضوان الله عليهم انهم كانوا يعتبرون نصوص النبي صلى الله عليه وسلم ويلحقون بالنصوص ماغلب على ظنهم أنه في معني المنصوص اه ملخصا من الاصفهاني وقد آثرنا تلخيصها على ذكرها بنصها مع أن التلخيص يذهب بهجتها لانها عبارة طويلة وفي عدة مواضع والمقام غير محتاج لمثل هذا التطويل * هذا تمام الحجاج المذهب الاول. واحتج لمن قال بعدم دلالة الدوران علي العلية بأمور (الاول) لو دل الدوران على العلية لكان كل مدار علة للدائر معه لكن التالي باطل فالمقدم مثله ويثبت نقيضه وهو المطلوب (أما) الملازمة فوجهها أن الدوران اذا كان من أدلة العلية يلزم من تحققه تحقق مدلوله وهو كون المدار علة للدائر (وأما) بطلان التالي فدليله وجود صور تحقق فيها الدوران ولم تتحقق فيها العلية وهذه الصور كثيرة جداً. قال الامام في المحصول لو أردنا استقصاء القول في الدورانات المنفكة عن العلية لطال الكلام وقد اقتصر على ذكر أربع عشرة صورة ونحن نقتصر على أوضحها (منها) العلة مع المعلول اذا كانا متلازمين نفيا واثباتا فالدوران مشترك بينهما والعلية غير مشتركة (ومنها) الجوهر والعرض فانهما متلازمان نفيا واثباتا

وذات الله وصفاته متلازمان وكل صفة من صفاته مع سائر الصفات كذلك ولا علية هناك (ومنها) المضافان كالابوة والبنوة والمولى والعبد (ومنها) المكان والمتمكن والحركة والزمان فانه لاينفك واحد منهما عن الآخر مع عدم العلية (ومنها) الجهات الست فانه لاينفك واحدة منها عن الاخرى مع عدم العلية (ومنها) الحد مع المحدود فانه لاينفك كل منهما عن الآخر ولاعلية (والجواب) بمنع الملازمة اذ لانقول بأن الدوران يفيد ظن العلية مطلقاً بل بشرط عدم المانع بأن لايقوم عليه دليل يقدح فى كون المدار علة كما فى هذه الصور وما شابهها * قال الامام واذا لخصنا الدعوى على هذا الوجه سقط ما ذكروه فى هذا الدليل اه والله أعلم *

(الثاني) وهو الذى عول عليه المتقدمون كما فى المحصول أن الاطراد وحده ليس طريقا إلى علية الوصف بالاتفاق وان الانعكاس غير معتبر فى العلل الشرعية وإذا كان كل واحد منهما لايدل علي العلية كان مجموعهما كذلك (والجواب) انه لايلزم من أن يكون كل واحد منهما لايفيد العلية أن يكون المجموع كذلك . فانه قد ثبت للمجموع مالايثبت لكل جزء (الثالث) أن الدوران لاينفك عن المزاحم وما كان كذلك لايفيد العلية . وبيانه أن الحكم كما دار مع الوصف وجوداً وعدما دار مع تعين ذلك الوصف ومع حصوله فى ذلك المحل. وحينئذ يجب أن يكون التعين أو حصول الوصف فى المحل جزء علة فلا تحصل التعدية أصلا (والجواب) أن كلا من التعين وحصول الوصف فى المحل من قبيل الامور العدمية فلا يصلح للعلية كذا فى المحصول. وقد نازعه الاصفهانى ومحل الكلام علي التعين وانه من الامور الوجودية أو العدمية فى العلوم العقلية (الرابع) ان الوصف المدار يجوز أن يكون وصفا ملازما للعلة وليس هو العلة وذلك كالرائحة المخصوصة الملازمة للاسكار ولا سبيل إلى دفع ذلك إلا بالتعرض لانتفاء وصف غيره بدلالة السبر أو بان الاصل عدمه فيلزم من ذلك الانتقال من طريقة الدوران إلي طريقة السبر والتقسيم وهو كاف فى الاستدلال على العلية (والجواب) انا لانسلم الاحتياج إلى السبر دائما . نعم يحتاج إلي الاستصحاب ولا ضرر فيه كما سبق والله أعلم *

تتمه

إذا أبدى المعترض وصفا آخر غير المدار ترجح جانب المستدل بالتعدية لوصفه على جانب المعترض حيث يكون وصفه قاصراً (مثاله) أن يقول المستدل: إن علة حرمة الربا فى الذهب النقدية فيقول المعترض بل العلة الذهبية فكل من العلة التي أبداها المستدل والتى أبداها المعترض يدور معها الحكم وجوداً وعدما لكن التى أبداها المعترض قاصرة على محل الحكم وهو الاصل. وعلة المستدل متعدية فترجح بالتعدية للفرع على علة المعترض فان كان الوصف الذى أبداه المعترض متعديا إلى الفرع المتنازع فيه مع اتحاد مقتضي وصفيهما ضر إبداؤه عند مانع علتين دون مجوزهما وطلب الترجيح أو كان متعديا إلي فرع آخر طلب الترجيح من خارج لتعادل الوصفين حينئذ * واعلم أن مثل هذا لا يختص بمسلك الدوران بل يأتي فى المناسبة وغيرها والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب * هذا تمام القول فى مسلك الدوران وسنشرع فى مسلك السبر والتقسيم والله هو الموفق *

﴿الطريق السابع من الطرق الدالة على العلية﴾

« السبر والتقسيم »

وفيه مبحثان (الاول) فى تحقيق معناه (والثانى) فى تقسيمه وبيان ما اتفق على افادته العلية وما اختلف فى افادته مع ذكر وجه كل مذهب (الاول) فى تحقيق معناه أما السبر فمعناه فى اللغة الاختبار ومنه المسبار وهو الميل الذى يختبر به الجرح (وأما) التقسيم فمعناه فى اللغة تجزئة الشيء ثم أطلق مجموع هذين اللفظين فى الاصطلاح علي مسلك خاص من مسالك العلة وعرفوه بأنه حصر الاوصاف التى توجد فى الاصل والتي تصلح للعلية فى بادىء الرأي ثم ابطال ما لا يصلح منها فيتعين الباقى للعلية . والمراد بالحصر مجرد ذكر الاوصاف وليس المراد منه أن تذكر منحصرة أى مرددة بين النفى والاثبات ليشمل قسمى التقسيم المنحصر والمنتشر . فالمسلك مجموع الامرين والتقسيم راجع الى الحصر والسبر

راجع

راجع الي الابطال وذلك لانه اذا قال مثلا بحثت عن أوصاف السبر فلم أجد مايصلح للعلية فى بادىء الرأي سوى الطعم والـكيل والقوت لكن الـكيل والقوت لا يصلحان عند التامل فتعين الطعم فقد حصر مايصلح للعلية فيأذ كره على وجه التقسيم باو وبين ببحثه الذى هو السبر والاختبار بطلان ماعدا الطعم * اذا علمت ذلك فتسمية هذا المسلك بمجموع هذين الاسمين واضحة الا أن الموافق للترتيب الخارجي تقديم التقسيم على السبر فى التسمية بان يقال ــ التقسيم والسبر ــ ولعلهم عكسوا الترتيب لان السبر هو أهم الامرين فى الدلالة على العلية والتقسيم يعتبر وسيلة اليه وقد يقتصر علي واحد منهما فقط كما صنع البيضاوى فى المنهاج فقد أطلق على القسم الاول منه التقسيم الحاصر وعلى القسم الثاني السبر غير الحاصر تنبيها على جواز الاقتصار فى التسمية على واحد منهما وليس غرضه أن الاول لاسبر فيه والثانى لا تقسيم فيه إذ لايتحقق المسلك بواحد منهما فكل من القسمين فيه حقيقة السبر والتقسيم الا أن التقسيم فى الاول حاصر وفى الثاني غير حاصر * ثم اعلم أن إبطال مالايصلح من الاوصاف للتعليل انما يكون بطرق الابطال المعلومة (فمنها) بيان أن الوصف طردى أى من جنس ماعلم من الشارع الغاؤه سواء كان ذلك فى جميع الاحكام كالطول والقصر بالنسبة للآدميين فانهما لم يعتبرا فى شيء من الاحكام لافى القصاص ولا فى الكفارة ولافى الارث ولا فى ولاية النكاح ولا فى غيرها فلا يعلل بهما حكم أصلا أو فى بعض الاحكام كالذكورة والانوثة فانهما لم يعتبرا فى العتق فلايعلل بهما شيء من أحكامه وان اعتبرا فى غيره كالشهادة والارث والقضاء وولاية النكاح . (ومنها) أن لاتظهر مناسبة الوصف المحذوف بعد البحث عنها . ويكفى فى عدم ظهور مناسبته قول المستدل بحثت فلم أجد مايوهم أى يوقع فى الوهم ــ أى الذهن ــ مناسبته بعد السبر مع أهلية النظر فان ادعي المعترض ان الوصف المستبقى لم تظهر فيه مناسبة أيضا فليس للمستدل بيان مناسبته لانه انتقال من طريق السبر الي طريق المناسبة والانتقال يؤدى الي الانتشار وهو محذور لانه مظنة الغضب والحية فيؤدى

إلى إخفاء الحق غاية الامر أنه يحصل التعارض بين سبره وسبر المعترض النافى لعلية المستبقى فيحتاج الى الترجيح بين السبرين . ومن وجوه الترجيح كما فى التفتازانى ترجيح وصف المستدل بكونه موافقا لتعدية الحكم ووصف المعترض موافقا لعدم التعدية لان التعدية أولى لعموم حكمها وكثرة فائدتها * ومن طرق الابطال الالغاء وهو بيان أن الحكم فى الصورة الفلانية ثابت بالمستبقى فقط فيعلم أن المحذوف لاأثر له فى العلية وأن الوصف المستبقى مستقل بها لثبوت الحكم عند ثبوته سواء وجد المحذوف أم لم يوجد وهذا من حيث أنه يثبت به عدم علية الوصف بثبوت الحكم بدونه فى صورة يشبه نفى العكس الذى لايفيد عدم العلية لما تقرر أن العكس ليس بشرط فى العلل ولكنه ليس عينه وإنما يكون اياه لو كان المقصود نفى كون المحذوف علة لانتفاء الحكم وليس كذلك بل المقصود نفى كونه جزء علة والمستبقى جزءاً آخر اذ لو كان كذلك لما استقل المستبقى بالحكم فى تلك الصورة مع انه قد استقل. وانما كان المقصود نفى كون كل من المحذوف والمستبقى جزء علة لا نفي استقلال المحذوف بالعلية لان القائس لاحاجة له الى نفى استقلال المحذوف لان المعترض اذا سلم استقلال المستبقى فقد تم المطلوب * قال العلامة العضد ولكن هذا يشكل من وجه آخر وهو أن يقال : لا بد من صورة يوجد فيها المستبقى بدون المحذوف حتى يثبت كون الحكم معللا به وحده وحينئذ يستغنى به عن الاصل الاول وعن إبطال وصف فيه (مثاله) اذا قال القوت باطل (أى فيما اذا قاس الذرة على البر بجامع الطعم أو الكيل أو القوت) لان الملح ربوي وليس بقوت يقال له قس ابتداء على الملح يسقط عنك مؤنة التعليل بالقوت وقد يقال ان هذا لا يستمر اذ ربما كان فى الملح أوصاف ليست فى البر يحتاج فى إبطالها الى مثل ما يحتاج اليه من المؤنة فى البر أو أكثر منه والله أعلم *

واعلم أن صاحب مسلم الثبوت اشترط فى الابطال أن لايكون طريقه شاملا لابطال الباقى لئلا يلزم علية الباطل فاذا كان طريق الحذف عدم ظهور المناسبة

فلا بد أن لا يتحقق فى الباقى بل لا بد من ظهور المناسبة فيه كعدم الالغاء والطرد لان المعترض ليس معارضا حتى يطلب الترجيح بل هو ناقض . وأيضا الترجيح انما يكون بعد الصلاح أه (قلت) إذا نظرنا الى أن الحكم لا بد له من علة وقد بطل ما عدا الوصف المستبقي تعين أن يكون هو العلة بقطع النظر عن صلاحيته لان حاصل الاستدلال بالسبر والتقسيم عند القائل به ان المستدل مثلا استدل بعدم المناسبة فى النفى وبالانحصار فى الاثبات ولم ينظر فيه لكونه مناسبا أولا لانه متى انتفى غيره انحصر فيه وهو كاف غاية الامر انه اذا عارضه سبر آخر احتاج المستدل لترجيح سبره بما تقدم والله أعلم *

﴿ البحث الثانى فى تقسيمه ﴾

« وبيان ما اتفق علي إفادته العلية وما اختلف فيه »

ينقسم هـذا المسلك إلي قطعى وظني ولتوضيح ذلك نمهد له بمقدمة فنقول اعلم أن التقسيم وهو أحد جزأي هذا المسلك ينقسم الي منحصر ومنتشر لانه اما أن يكون مردداً بين النفى والاثبات بحيث يكون حاصراً لجميع أوصاف الاصل لايجوز العقل وصفا آخر غيرها أو لا يكون كذلك . فالاول المنحصر أو الحاصر والثانى المنتشر وطريق إيراد الاول أن تقول : الحكم اما أن يكون معللا بعلة أولا والثانى باطل فتعين الاول وتلك العلة اما الوصف الفلانى أو غيره والثانى باطل فتعين الاول . ويقوم مقام ذكر جميع الاوصاف فى كونه منحصراً حصول الاجماع على أن العلة لا تعدو ما ذكر من الاوصاف كما لو حصل الاجماع علي أن علة الربا اما الطعم أو الكيل أو القوت أو المال فان التقسيم بذكر هذه الاوصاف الاربعة فقط مع الاجماع على نفى غيرها من قبيل المنحصر . ثم إذا كان التقسيم منحصراً كما ذكرنا وكان ابطال ماعدا الوصف المستبقى بعد السبر قطعيا كان هذا المسلك قطعيا وإذا كان التقسيم منتشراً أو كان الابطال ظنيا ـ ولو كان التقسيم منحصراً ـ كان هذا المسلك ظنيا (مثال) القطعي أن تقول : العالم اما قديم أو حادث لكن كونه قديما باطل قطعا فثبت انه

حادث قطعاً (ومثال) الظني ـ والتقسيم منحصر ـ أن تقول: ولاية الاجبار اما أن تكون معللة أو لا والثاني باطل قطعا بالاجماع والعلة إما الصغر أو البكارة أو غيرهما وكون العلة غيرهما باطل قطعا بالاجماع وكون العلة هي الصغر باطل لأنها لو عللت بالصغر لثبتت علي الثيب الصغيرة لوجود الصغر فيها وذلك باطل لقوله صلى الله عليه وسلم «الثيب أحق بنفسها» أخرجه مسلم بلفظ الأيم وإنما كان ظنياً لأن ابطال علية الصغر ظني ولذلك خالف فيه أبو حنيفة رضي الله عنه (ومثال) الظني ـ والتقسيم منتشر ـ أن تقول: علة حرمة الربا اما الكيل أو القوت أو المال أو الطعم والكل باطل الا الطعم فتعين التعليل به . وهذا المثال انما يكون التقسيم فيه منتشراً إذا لم يحصل الاجماع علي أن حرمة الربا معللة وعلي أن العلة لا تعدو هذه الاوصاف الاربعة فان حصل الاجماع علي هذين الامرين كان التقسيم منحصراً لامنتشراً كما سبق وهو مع ذلك ظني لان إبطال ما عدا الطعم ظني *

وقبل أن نبين حجية كل من القطعي والظني وفاقا وخلافا ننبه علي عبارتين للاسنوى فى شرح المنهاج فان فيهما موضع نظر (الاولى) قوله وهذا القسم يعني التقسيم الحاصر يفيد القطع إن كان الحصر فى الاقسام وابطال غير المطلوب قطعيا اه فان قوله ان كان الحصر فى الاقسام لاوجه له لان المحدث عنه هو التقسيم الحاصر وهو من حيث هو قطعي دائما وإنما يكون المسلك معه ظنيا إذا كان الابطال ظنيا كما سبق فالاولى الاقتصار علي قوله ان كان ابطال غير المطلوب قطعيا * (الثانية) قوله قال فى المحصول وهذا اذا لم يتعرض للاجماع على تعليل حكمه وعلي حصر العلة فى الاقسام فان تعرض لذلك كان قطعيا اه فان قوله كان قطعيا ان كان مراده بذلك قطعية المسلك فغير صحيح لان قطعية المسلك تتوقف كما علمت على قطعية الابطال أيضا وان كان مراده قطعية التقسيم (أى انه يكون بهذين الاجماعين منحصراً لامنتشراً) فسلم وان كان خلاف ظاهر العبارة * وليست هذه العبارة التي نقلها الاسنوى عبارة الامام فى المحصول بل الذي فى المحصول انه أورد مثال حرمة الربا وتعليلها للتقسيم المنحصر مع ادعاء الاجماع على تعليل حرمة الربا وعلى أن العلة منحصرة فى أربعة أشياء ـ الطعم ـ والكيل ـ والقوت ـ والمال * ثم أورد

هذا المثال بعينه للتقسيم المنتشر وقيده بما اذا لم يدع الاجماع على ماذكرنا . فمفاد كلام الامام هو ماقلناه من الاحتمال الصحيح فى عبارة الاسنوى والله أعلم *

ثم ان القطعي من هذا المسلك حجة في العلميات والعمليات بالاتفاق وان كان حصوله فى الشرعيات عسراً جداً (وأما) الظني فقد اختلفوا فيه على أربعة أقوال (الاول) انه حجة للناظر والمناظر وحكاه صاحب مسلم الثبوت عن الاكثر (الثانى) انه حجة للناظر فقط واختاره الآمدى (الثالث) انه حجة للناظر والمناظر بشرط الاجماع على تعليل حكم الاصل وعليه امام الحرمين (الرابع) انه ليس بحجة مطلقا ونقله فى البرهان عن بعض الاصوليين ونقله صاحب مسلم الثبوت عن الحنفية الا الشيخ أبا بكر الجصاص والشيخ المرغينانى . وحجة الاول انه يثير غلبة الظن وما كان كذلك يجب العمل به أما بالنسبة الى الناظر فظاهر وأما المناظر فوجه كونه حجة عليه انه يفيد الظن مالم يدفعه ومايفيد الظن يجب العمل به فان كان المناظر مجتهداً وجب عليه وان كان مقلداً توجه الالزام على من قلده (فان قلت) لانسلم انه يفيد غلبة الظن بعلية هذا الوصف لان من الاحكام مالا يعلل بدليل أن علية العلة غير معللة والالزم التسلسل واذا ثبت أن من الاحكام مالا يعلل فلا مانع أن يكون هذا الحكم من جملة مالا يعلل ولو سلم كونه معللا فلا نسلم الحصر فيجوز أن يكون هناك وصف لم يذكر هو العلة . وبهذين الاحتمالين اللذين لاينفكان عنه لايفيد غلبة الظن (قلت) قد سبق فى مسلك المناسبة أن الادلة العقلية والسمعية دلت على أن أحكام الله تعالى معللة بالحكم والمصالح على النحو الذى قررناه هناك وما استدل به من أن علية العلة غير معللة فيه نظر من وجهين الاول أن علية العلة ليست مما نحن فيه (والثانى) أنها من الامور الاعتبارية التى لاتعلل كما هو مقرر فى علم الكلام وعلى تسليم أن منها مالا يعلل فالغالب فيها التعليل وحينئذ يكون احتمال كون هذا الحكم غير معلل مرجوحا لاينافى غلبة الظن (وأما) احتمال أن هناك وصفا آخر يعنى فلايكون الحصر فيماذكر صحيحا فلايمنع غلبة الظن لان الحاصر ان كان ناظرا فحصره فيماذكره انما كان بحسب ماأدى اليه نظره واجتهاده فيجب عليه أن يعمل به ولايكابر نفسه وان كان مناظرا وهو عدل فيه أهلية النظر فيكفي أن يقول: بحثت فلم أجد غير هذه

الاوصاف والاصل عدم ماسواها فيندفع عنه منع الحصر ويلزم المعترض قبوله ويكون حجة عليه . فان أبدى المعترض وصفا آخر لم يذكره المستدل وجب على المستدل إبطاله والا انقطع. ويقبل من المعترض إبداء هذا الوصف من غير ان يكلف بيان صلاحيته للتعليل * ووجه القول الثاني أن ظن الشخص لا يقوم حجة على خصمه فلا يكون حجة الا للناظر دون المناظر . وفيه نظر فانا قد بينا أنه اذا كان مفيدا لغلبة الظن فى ذاته من غير دافع كان حجة للمناظر أيضا * ووجه القول الثالث أنه لو لم يكن حجة فى حال الاجماع على تعليل حكم الاصل لأدى بطلان الباقى الى خطأ المجمعين . وفيه نظر فانه لا ينافى أنه فى غير هذه الحالة لافادته غلبة الظن حجة أيضا * ووجه القول الرابع أنه يجوز بطلان الباقى وفيه نظر لما علمت من ان الحكم لا بد له من علة فاذا بطل ماعدا المستبقى تعين للعلية ولا أثر لجواز بطلانه * واستدل له صاحب مسلم الثبوت بان الوصف الباقى بعد الحذف لم يثبت اعتباره شرعا لظهور التأثير اه وقد علمت ما يتعلق بالتأثير عندهم فى مسلك المناسبة والله اعلم *

تتمة لمسلك السبر والتقسيم فى أمور

(الاول) السبر والتقسيم هو بعينه القياس الاستثنائى الذى كبراه شرطية منفصلة حقيقية أو مانعة جمع وصغراه رفع أحد المتنافيين فينتج اثبات الآخر وقد تقدم فى تقرير الامثلة مايرشد إلى ذلك *(الثاني) ذكر الزركشى فى البحر المحيط ان ماذكروه من أن هذا النوع من المسالك والمشهور ونازع فيه جماعة من المتأخرين (منهم) أبو العباس القرطبى في جدله ثم بين وجه ذلك وحاصله : ان الوصف الذى يبقيه السبر (إما) أن يكون مناسبا أو شبهيا أو طرديا فان كان الاول فدليل عليته المناسبة وان كان الثاني فدليل عليته الشبه وان كان الثالث فلا يصح التعليل به على الصحيح الا أن السبر عين دليل الوصف فهو شرط لا دليل اه ملخصا (أقول) وفى ذلك نظر فان السبر والتقسيم عند القائلين بحجيته يدل على علية الوصف المستبقى بعد السبر من غير أن يبين كونه مناسبا أو غيره فهو دليل على العلية مستقل لا يحتاج الى غيره على أنه اذا صح ماقالوه جرى مثله فى الدوران السابق والله أعلم * (الثالث) نقل امام الحرمين

فى البرهان عن القاضي أن السبر والتقسيم من أقوي مايثبت به العلل ووجهه الانبارى بان مثبت العلة بالمناسبة أو الشبه يكتفى منه بالنظر فى ذلك وان أمكن أن يبدى الخصم معارضا راجحا . وأما اذا استند الى السبر والتقسيم فقد وفى الوظيفة من اول الامر ولم يتوقع ظهور مايقدح أو يضر . ونازعه ابن المنير وقال نحن ندفع أصل كونه مسلكا فضلا عن كونه متميزاً كذا فى البحر المحيط (الرابع) قال الزركشي فى البحر: السبر بالبحث وعدم العثور يدخل فى جميع المسالك الاجتهادية ولا خصوص له بما نحن فيه اه (الخامس) قال ابن القطان اختلف أصحابنا فيما اذا كان فى المسألة علل ففسدت جميعها الا واحدة هل يكون فسادها دليلا علي صحة هذه ؟ فقيل لا حتي يقوم دليل على صحتها وقيل نعم لانه ثبت انه لابد أن تكون احدى العلل صحيحة فاذا بطل ماعداها وقد علمنا أن الحق لايخرج عنها ثبت أن تلك صحيحة ونصره ابن القطان اه (قلت) لعل هذا الخلاف يرجع الى أن السبر والتقسيم دليل مستقل على العلية أولا ؟ فان قلنا بالاول فلا نحتاج لاقامة الدليل على صحة الاخيرة (وان قلنا) بالثانى احتجنا لذلك والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب * هذا تمام القول فى مسلك السبر والتقسيم . وسنشرع فى مسلك الطرد والله هو الموفق

الطريق الثامن من الطرق الدالة علي العلية

الطرد

وفيه مبحثان (الاول) فى تحقيق معناه (والثاني) فى بيان الخلاف فى دلالته على العلية مع الاستدلال لكل قول (الاول) فى تحقيق معناه أما فى اللغة فهو مصدر بمعني الابعاد يقال طردته طرداً من باب قتل وأطرده السلطان عن البلد أخرجه منه ويقال طردت الخلاف فى المسألة طردا أجريته كأنه مأخوذ من المطاردة وهو الاجراء للسباق ويقال اطرد الامر اطرادا اتبع بعضه بعضا واطرد الماء كذلك * ولعل هذا المعني هو المناسب للمعنى الاصطلاحى الآتى ولذلك قال الاسنوى: الطرد مصدر بمعني الاطراد . وأما فى الاصطلاح فهو مقارنة الوصف غير المناسب والشبهي للحكم فى جميع الصور ماعدا المتنازع فيها . وذلك بان ينص الشارع على حكم فى محل-

فيه وصف طردي مقارن لذلك الحكم فى جميع صوره ما عدا الصورة المتنازع فيها وهى صورة الفرع الذى يراد ثبوت الحكم له لوجود ذلك الوصف فيه بناء على أن ذلك الوصف الطردى علة لهذا الحكم : فخرج بقولنا غير المناسب مسلك المناسبة وبقولنا والشبهى مسلك الشبه وبالاقتصار علي المقارنة فى الوجود خرج الدوران فانه مقارنة فى الوجود وفى العدم كما سبق على ان الدوران قد يكون الوصف فيه مناسبا (وأما) السبر والتقسيم وتنقيح المناط فيهما فخروجهما واضح (فان قلت) مسلك النص والاجماع بأى قيد خرجا (قلت) هما خارجان من أول الامر عن الجنس فى التعريف * (وأما) مقارنة الوصف المنصوص على عليته أو المجمع عليها للحكم فهى خارجة بقولنا غير المناسب وغير الشبهي فان المنصوص أو المجمع على عليته لا يعدوهما كما هو واضح (مثال) لطرد أن تقول: الخل لا تبنى على جنسه القنطرة فلا تزال به النجاسة كالدهن فالوصف وهو عدم بناء القنطرة على جنسه وصف طردى ومقارنته للحكم طرد بالمعني المصدرى وهو المسلك (فان قلت) ان الوصف فى هذا المثال مطرد منعكس لانه كلما انتفى بناء القنطرة انتفى ازالة النجاسة وكلما وجدت وجدت. ففيه الدوران دون الطرد (قلت) ان المعتبر فى الدوران الاطراد والانعكاس فى الشيء الواحد كالخمر إذا صار خلا فكذلك المعتبر فى الطرد وهو الاطراد فى الشيء الذى لا تبنى على جنسه القنطرة كالدهن وعدم الانعكاس فيه بان يكون إذا بنى عليه القنطره لا يطهر لما علم من نص الشارع فيه وليس المراد بالانعكاس هو أن الشيء الذى يبنى عليه القنطرة وهو الماء يطهر * كذا فى تقرير العلامة الشربيني ومنه تعلم أن الدوران إنما يكون فى صورة واحدة لا فى صورتين وكذلك عدم الانعكاس فى الطرد والله أعلم * قال الامام فى المحصول ومنهم من بالغ وقال : مهما رأينا الحكم حاصلا مع الوصف فى صورة واحدة حصل ظن العلية اه فيكون للطرد تفسيران ـ مقارنة الوصف الطردى للحكم في جميع الصور ـ أو مقارنته له ولو فى صورة واحدة والثانى أعم من الاول والله أعلم *

البحث الثاني في ذكر الخلاف في حجية الطرد

أما القائلون بعدم حجية الدوران فيقولون بان الطرد ليس بحجة بطريق الاولى (وأما) القائلون بحجية ذالك فقد اختلفوا فى حجية الطرد علي مذاهب أربعة المذهب الاول أنه ليس بحجة مطلقا (أى لا بالتفسير الاول ولا بالتفسير الثانى) وهو المختار * قال الزركشي فى البحر والمعتبرون من النظار على أن التمسك به باطل لانه من باب الهذيان * وقال إمام الحرمين وتناهى القاضى فى تغليط من يعتقد ربط حكم الله به . ونقله الكيا عن الاكثرين من الاصوليين . ونقله القاضي أبو الطيب عن المحصلين من أصحابنا وأكثر الفقهاء والمتكلمين * وقال القاضى حسين فيما نقله البغوى فى تعليقه عنه لايجوز أن يدان الله به * قال ابن السمعانى وسمى أبو زيد الذين يجعلون الطرد حجة والطرد دليلا على صحة العلية حشوية أهل القياس . قال ولا يعد هؤلاء من جملة الفقهاء * (الثانى) هو حجة مطلقا بالتفسيرين وهذا ضعيف جداً ولم أعثر على القائل بذلك * (المذهب الثالث) هو حجة بالتفسير الاول دون الثانى . ونقله فى البحر المحيط عن طوائف من الحنفية وهو غريب ومال اليه الامام الرازى وجزم به البيضاوى فى المنهاج * قال ابن السمعانى وحكاه الشيخ في التبصرة عن الصيرفي * قال الزركشى وهذا فيه نظر فان ذالك فى الاطراد الذى هو الدوران * وقال القاضى أبو الطيب ذهب بعض متأخرى أصحابنا إلي أنه يدل علي صحة العلية واقتدى به قوم من أصحاب أبي حنيفة فى العراق فصاروا يطردون الاوصاف على مذاهبهم ويقولون انها قد صحت كقولهم فى مس الذكر مس آلة الحرث فلا ينقض الوضوء كما اذا مس الفدان وانه طويل مشقوق فأشبه البوق . وفى السعى بين الصفا والمروة انه سعى بين جبلين فلا يكون ركنا فى الحج كالسعي بين جبلين بنيسابور ولا يشك عاقل ان هذا سخف اه (الرابع) ما ذهب اليه الكرخى وهو انه مقبول جدلا ولا يسوغ التعويل عليه عملا ولا الفتوى به . وهذا القول ضعيف بل متناقض كما قال امام الحرمين فان المناظرة مباحثة عن مأخذ أحكام الشريعة . والجدال استياقها

على أحسن ترتيب وأقربه الى المقصود وليس فى أبواب الجدل ما يسوغ استعماله فى النظر مع الاعتراف بأنه لا يصح أن يكون مناطا للحكم . وغاية المعترض أن يثبت ذلك فيما تمسك به خصمه فان اعترف به فقد كفى المؤنة وعاد الكلام نكداً وعناداً وأضحى لجاجا وخرج عن كونه حجاجا اهـ ونحن نكتفى فى شأن هذا المذهب بهذا القول ونقتصر فى الحجاج على ما للمذاهب السابقة وقبل أن نشرع فى الحجاج ننبه على عبارة الاسنوى فان فيها موضع نظر وذلك أنه نسب الى الامام الغزالى انه ذهب الى حجية الطرد فى كتابه شفاء الغليل فان الناظر فى هذه النسبة يتعجب جدا لان الغزالى لم يحتج بالدوران فكيف يحتج بالطرد وقد سبق تصريحه فى شفاء الغليل بعدم حجية الدوران وقد بقيت متعجبا من هذه النسبة لا أدرى وجهة النظر فيها حتي اطلعت علي البحر المحيط للزركشي فرأيته نقل فصلا من شفاء الغليل فى هذا الموضوع ففهمت السر فى ذلك وها أنا انقل العبارة بنصها ومنها تعلم الحقيقة مع منشأ الغلط فى هذه النسبة قال الزركشي رحمه الله (فصل) ساق الغزالى في شفاء الغليل من كلام الشافعي واصحابه هنا امراً حسناً ينبغي للفقيه الاحاطة به فقال : قياس الطرد صحيح والمعني به التعليل بالوصف الذى لا يناسب . وقال به كافة العلماء كمالك وابي حنيفة والشافعي . ومن شنع على القائلين به من علماء العصر القريب كأبي زيد واستاذى امام الحرمين فهم من جملة القائلين به الا ان الامام يعبر عن الطرد الذى لا يناسب بالشبه ويقول الطرد والشبه صحيح وابو زيد يعبر عن الطرد بالمخيل وعن الشبه بالمؤثر ويقول المخيل باطل والمؤثر صحيح وقد بينا بأصله انه اراد بالمؤثر ما اردناه بالمخيل وسنبين ان القائلين بالشبه المنكرين للطرد مرادهم بالشبه ما اردناه بالطرد وان الوصف ينقسم قسمين (مناسب) كما ذكرنا وهو حجة وفاقا (ومنهم) من يلقبه بالمؤثر وينكر المخيل (وغير المناسب) ايضا حجة اذا دل عليه الدليل ومنهم من يلقبه بالشبه حتى يخيل انه غير الطرد وليس كذلك اهـ المقصود منه وقد ذكر فى هذا الفصل نفائس ولكنه طويل جدا واظن اني لست فى حاجة بعد ذكر عبارة الغزالى بنصها الي منشأ الغلط فى النسبة والى توضيح

مذهب الغزالى وانه لا يقول بحجية الطرد المخالف للشبه والمناسب وانما يقول بحجية الطرد ويعني به بالشبه والله اعلم * وبعد فلنشرع فى الاحتجاج للمذاهب السابقة فنقول أما المذهب الاول المختار (وهو أن الطرد ليس بحجة مطلقا) فاحتجوا له بعدة أدلة (الاول) أن أقيسة المعانى لم تقتض الاحكام لانفسها وانما تعلق بها الصحابة اذا عدموا متعلقا من الكتاب والسنة فاجماعهم علي ذلك هو مستند العمل بالاقيسة الصحيحة كما سبق والذى تحقق لنا من مسالكهم النظر الي المصالح والمراشد والاستحثاث علي اعتناق محاسن الشريعة (فأما) الاحكام بطرد لا يناسب الحكم ولا يثير شبها فلم يثبت عنهم الاعتماد عليه بل نظرهم الي ما ذكرناه دليل علي أنهم كانوا يأبونه ولا يرونه ولو كان الطرد مناطا لأحكام الله تعالى لما أهملوه ولا عطلوه اه ابن السبكى وخلاصته ان أهم مستند للعمل بالقياس انما هو عمل الصحابة به وعملهم كان قاصراً على قياس العلة والشبه دون قياس الطرد * ثم انه اذا بطل العمل بقياس الطرد لم يكن الوصف الطردى علة ولم يكن الطرد بالمعنى المصدرى مسلكا دالا على العلية وهو المطلوب (الثانى) ان الاطراد عبارة عن كون الوصف بحيث لا يوجد إلا ويوجد معه الحكم وهذا لا يثبت إلا إذا ثبت أن الحكم حاصل معه فى الفرع فاذا أثبتم الحكم فى الفرع بكون ذلك الوصف علة وبينتم عليته بكونه مطرداً لزم الدور وهو باطل كذا في المحصول * وهذا الدليل ضعيف لان الطرد مقارنة الوصف للحكم فيما عدا الفرع كما سبق : فالاستدلال بمصاحبة الوصف للحكم فى جميع الصور ما عدا الفرع فلا يلزم الدور وهو واضح (الثالث) انه لو كان مجرد المقارنة يفيد العلية لكان مثل الجوهر والعرض والذات والصفات علة ومعلولا مع انه لا علية بينها * وفيه نظر فان غاية هذا الدليل وجود الطرد منفكا عن العلية وهذا لا يقدح فى دلالته علي العلية ظاهرا فان معظم المسالك كالمناسب والايماء والدوران قد ينفك عن العلية ولا يعتبر ذلك قادحا كما تقدم (الرابع) أن تجويز العمل بالطرد خصوصا على التفسير الثانى يفتح باب الهذيان كقولهم فى إزالة النجاسة . مائع لا تبنى علي جنسه القنطرة كالدهن ، وكقول بعضهم في مسألة

اللمس: طويل مشقوق فلا تنتقض الطهارة بلمسه كالبوق الي غير ذلك من الامثلة*
(الخامس) ان تعين الوصف المعين للعلة مع كونه مساويا لجميع الاوصاف قول في الدين بمجرد التشهي فيكون باطلا لقوله تعالى (فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات) وقد ذكر الاصوليون كثيرا من مثل هذه الادلة . وعلى الجملة القول بالطرد ضعيف والله أعلم *

واحتج من قال بحجيته مطلقا على التفسيرين بما حاصله :انا إذا علمنا ان هذا الحكم لابد له من علة وعلمنا بهذا الوصف مع خلو الذهن عن سائر الاوصاف فلاشك انه يحصل الظن بان هذا الوصف علة لهذا الحكم لانه لاجائز ان لايكون لهذا الحكم علة ولا جائز ان تكون العلة وصفا آخر غيره لعدم الشعور بغيره كذا في المحصول. وفيه نظر فان خلو الذهن عن سائر الاوصاف مجرد فرض قل ان يقع من مجتهد يسعي للوصول الى مايثير الظن* واحتج من قال بحجيته على التفسير الاول بوجهين (الاول) أن استقراء الشرع يدل على ان النادر في كل باب ملحق بالغالب فاذا رأينا الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع مقارنا للحكم ثم رأينا الوصف حاصلا في الفرع وجب ان يثبت له الحكم الحاقا لتلك الصورة الواحدة بسائر الصور * وتقريره على القانون المنطقي ان تقول: كلما ثبت الحكم مع الوصف في جميع الصور ماعدا الفرع ووجد الوصف في ذلك الفرع لزم ثبوت الحكم في الفرع لذلك الوصف لكن المقدم ثابت فالتالي مثله وإذا ثبت الحكم في الفرع لوجود هذا الوصف الطردى كان هذا الوصف علة وكان الطرد بالمعنى المصدر مسلكا وطريقا دالة على العلية وجميعه هو المطلوب (أما) كبرى الدليل فوجه اللزوم فيها انه لو لم يثبت الحكم للفرع لم يلحق النادر بالغالب لكن التالي باطل لان الاستقراء دل على ان النادر في كل باب ملحق بالغالب وباقى المقدمات واضحة ومسلمة * وهـذا الدليل مشكل من وجوه منها انه ان ادعي الاستقراء التام فلا يسلم له ذلك وان ادعى استقراء بعض الاحكام فلا يجديه نفعا . (ومنها) انه ان اراد أن الشارع الحق النادر بالغالب فلا يفيد شيئا وان أراد انه ألحقه به في جميع الصور

فلا يستطيع اثباته وهو مع ذلك منقوض بنقوض كثيرة (منها) أن الغالب فى الكلمات المجاز واذا تعارض فى الكلمة المعنى الحقيقى والمعنى المجازى حملت على الحقيقة ومثلها العمومات فان الغالب فيها التخصيص ولا يحمل العام عليه . وكذلك بيع الطير فى الهواء والسمك فى الماء وسرقة حبة من حرز منيع ونكاح المجوسية والمرتدة والخنثي المشكل فانها نادرة لم تلحق بالغالب من أجناسها . وان أراد ان الشارع الحق النادر بالغالب فى جميع الصور ماعدا محل النزاع فكذلك يصعب اثباته وهو منقوض أيضا بما تقدم . ولو سلم فهو إثبات للطرد بالطرد ووجهه أنه ادعي ان كل نادر ملحق بالغالب فيما عدا ما نحن فيه من كون الوصف مقارنا للحكم فى جميع الصور ما عدا الفرع الذى تحقق فيه ذلك الوصف فيجب أن يثبت له الحكم طرداً لهذا الحكم وانما وجب إطراد هذا الحكم لاجل اطراد قاعدة الحاق النادر بالغالب اذ لو لم يثبت هذا الحكم فى الفرع لوجد نادر لم يلحق بالغالب فلا تكون القاعدة مطردة . فلاطرادها يجب اطراد هذا الحكم فقد أثبتنا اطراد هذا الحكم باطراد القاعدة فتأمل* واعلم أن الاصفهانى فى شرح المحصول لخص قاعدة الحاق النادر بالغالب على وجه ادعي انه دافع لجميع النقوض الواردة وخلاصة كلامه أن المدعي ان الحكم اذا ثبت فى غالب أفراد كلى واحد ولم يعلم أن الحقيقة الكلية تستلزمه ولم يكن الحكم الثابت للأغلب على خلاف الدليل فانا اذا وجدنا فردا من أفراد ذلك الكلي ولم نعلم اتصافه بما ينافى ذلك الحكم حكمنا عليه بذلك الحكم الحاقا للنادر بالغالب اه ثم أورد لذلك أمثلة وبين محترزات القيود التي اعتبرها فى القاعدة وهى ظاهرة . ولا يخفى أن ضبطه لهذه القاعدة بما ذكره يبعد ما نحن فيه عن أن يكون مندرجا تحتها الا على ضرب من التأويل فتأمل* ومن وجوه اشكال هذا الدليل أن المعلوم فيما نحن فيه هو مقارنة الحكم للوصف فى أغلب صوره لا كون الحكم معللا بذلك الوصف الذى هو مقصود من الاستدلال لنتوصل الي أن الطرد مسلك يدل علي العلية ولا يلزم من غلبة الاقتران كون الوصف علة للحكم ولو لزم ذلك لما كان الوصف بكونه علة للحكم أولى من الحكم

بكونه علة للوصف ويمكن أن يجاب عن هـذا بأن الحكم غير صالح لان يكون علة للوصف فلا نسلم عدم الاولوية بل علية الحكم لاتتصور. ولا يخفى أن مثل هذا يرد على الدوران والجواب هو الجواب والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب *

﴿ تتمة في أمور ﴾

(الاول) قال علماؤنا قياس المعنى تحقيق وقياس الشبه تقريب وقياس الطرد تحكم (الثاني) ذكر في البحر المحيط عن الكيا ان الخلاف في الطرد في غير المحسوسات أما المحسوسات فقد تكون صحيحة مثل ما نعلمه ان البرق يستعقب صوت الرعد فلهذا اطرد وغلب علي الظن به (الثالث) قال في البحر المحيط ان الخلاف في هذه المسألة لفظي فان أحدا لا ينكره اذا غلب علي الظن وكذلك لا يتبع أحد وصفا لا يغلب وان اطرادا لا يغلب على الظن اه

هذا تمام القول في مسلك الطرد . وسنشرع في المسلك التاسع وهو تنقيح أحالوا المناط والله الموفق .

الطريق التاسع من الطرق الدالة على العلية

تنقيح المناط

التنقيح في اللغة هو التهذيب والتمييز وكلام منقح أى لاحشو فيه والمناط ـ بفتح الميم ـ في الاصل اسم مكان النوط (أى التعليق) من ناطه به إذا علقه عليه وربطه به . أطلق على العلة لان الشارع ناط الحكم بها وعلقه عليها قال ابن دقيق العيد كما في البحر المحيط تعبيرهم بالمناط عن العلة من باب المجاز لان الحكم لما علق بها كان كالشيء المحسوس الذى تعلق بغيره اه فيؤخذ من ذلك أن المناط بحسب الاصل اسم مكان تعليق شيء محسوس بغيره كذلك ولا يطلق على المعقول * قال الزركشي في البحر وصار في اصطلاح الفقهاء بحيث لا يفهم عند الاطلاق غيره اه يعنى انه صار حقيقة عرفية (وأما) في الاصطلاح فتنقيح المناط كما في جمع الجوامع أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف فيحذف خصوصه عن الاعتبار وبناط الحكم بالاعم أو يكون أوصاف في محل الحكم فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد

وينا ط الحكم بالباقي وحاصله الاجتهاد في الحذف والتعيين (ومثاله) حديث الصحيحين في المواقعة في نهار رمضان فان أبا حنيفة ومالكا حذفا خصوص المواقعة وناطا الحكم بمطلق الافطار * وهذا مثال للقسم الاول. وهو أيضا مثال للقسم الثاني بالنسبة للشافعي رضي الله عنه لان محل الحكم قد اشتمل على عدة أوصاف وهي المواقعة وكون الواطيء أعرابيا وكون الموطوءة زوجته وكون الوطء في القبل. فان الشافعي رضي الله عنه الغى جميع الاوصاف ماعدا المواقعة وناط الحكم بها (فان قلت) أما القسم الاول من تنقيح المناط فظاهر تميزه عن السبر لان ماهنا نظر فيما دل النص على عليته ظاهراً بخلاف السبر (وأما) القسم الثاني فهو مشتبه به إذ لا نص فيه فهل هناك فرق بينهما؟ (قلت) نعم هناك فرق بينهما أشار له المحقق المحلى كما سبق في العبارة التي نقلناها عنه من قوله (وحاصله الاجتهاد في الحذف والتعيين) وتوضيحه أن تنقيح المناط فيه اجتهاد في حذف مالا يصلح للعلية من أوصاف المحل واجتهاد في تعيين الباقي لها (وأما) السبر فهو اجتهاد في الحذف فقط ويتعين الباقي للعلية من غير بحث فيه كما سبق (فان قلت) الاجتهاد في التعيين انما يكون ببيان أن الباقي من الاوصاف مناسب أو شبهي وحينئذ يرجع هذا المسلك الى مسلك المناسبة أو الشبه (قلت سيتضح) الجواب عن هذا السؤال عند تحقيق القول في ان تنقيح المناط من المسالك المستقلة أو ليس منها في نهاية الكلام عليه * هذا هو تنقيح المناط على ماذكره ابن السبكي في جمع الجوامع * ثم ذكر فيه مسلكا آخر سماه الغاء الفارق أي الغاء الوصف الفارق بين الاصل والفرع ببيان عدم تأثيره في الحكم وإنما المؤثر هو المشترك بينهما فيلزم اشتراكهما في الحكم * ولتوضيحه بالمثال أن تقول: ورد في الصحيحين قوله ﷺ «من أعتق شركا له في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل فاعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد والا فقد عتق عليه ماعتق» فالفارق بين الامة والعبد الانوثة ولا تأثير لها في منع السراية فتثبت السراية فيها لما شاركت فيه العبد. ومثل ذلك صب البول في الماء الراكد مع البول فيه الذي ورد فيه النهي فيقال لافارق بينهما الا ان الثاني صب للبول في الماء من معدنه مباشرة ولا تأثير له في الحكم فالحكم

وهو الكراهة ثابت للصب من الاناء . ومثل هذين المثالين ما في قوله ﷺ «ايما رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه» فان المرأة بمعناه وقوله تعالى (فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب) فان العبد في معناها وقوله ﷺ «من باع عبدا وله مال فما له للبائع الا ان يشترطه المبتاع» فالجارية في معناه وقوله ﷺ في موت الحيوان في السمن «انه يراق المائع ويقور ما حوالى الجامد» فان العسل وكل جامد في معناه * هذه طريقة ابن السبكي في جمع الجوامع (وأما) الامام في المحصول والبيضاوى في المنهاج فقد قصرا تنقيح المناط على ما يكون بالغاء الفارق. وعبارة الامام . قال الغزالى رحمه الله: الحاق المسكوت عنه بالمنطوق قد يكون باستخراج الجامع وقد يكون بالغاء الفارق وهو ان يقال لا فرق بين الاصل والفرع إلا كذا وكذا وذلك لا تأثير له في الحكم البتة فيلزم اشتراك الفرع والاصل في ذلك الحكم اه وعبارة البيضاوى: التاسع تنقيح المناط بان يبين الغاء الفارق اه ومعنى عبارتيهما ان تنقيح المناط إنما يكون ويحصل بالغاء الوصف الفارق فاذا ألغاه المجتهد وحذفه عن درجة الاعتبار فقد تنقح المناط وتهذب وتميز لكن قد يقال ان الغاء الفارق بين الاصل والفرع قد يكون من غير معرفة عين العلة المشتركة فاين التنقيح والتهذيب والتمييز للعلة؟ ولذلك جرى بعضهم على ان الالحاق بعدم الفارق بين الاصل والفرع ليس بقياس: وعلى أنه قياس فهو وارد على تعريفه السابق لانه ليس فيه الحاق بواسطة علة جامعة (اللهم) الا ان يقال إن الحاق المسكوت بالمنطوق لا بد له من علة مشتركة وإن لم تعين فبالغاء الفارق بينهما تنقحت العلة أى وضح أن الحكم ثابت لامر مشترك بينهما . (فان قلت) ما الفرق بين طريقة الامام والبيضاوى وبين طريقة ابن السبكي في جمع الجوامع في بيان تنقيح المناط والغاء الفارق؟ (قلت) ان قصرنا كلام الامام والبيضاوى على الغاء الفارق من غير تعيين للعلة المشتركة يكون تنقيح المناط عندهما مباينا لتنقيح المناط عنده ومساويا لالغاء الفارق عنده وان عممنا في الغاء الفارق عندهما بحيث يشمل ما إذا تعينت العلة بعد الالغاء أو لم تتعين يكون تنقيح المناط عندهما أعم منه عند ابن السبكي وذلك لان تنقيح المناط عند ابن السبكي بقسميه فيه الغاء الفارق كما لا يخفى لكن مع تعيين العلة بعد الالغاء *

والخلاصة

والخلاصة انه على هذا يكون تنقيح المناط عند الامام والبيضاوى شاملا لتنقيح المناط عند ابن السبكي ولالغاء الفارق عنده . ولا يخفى عليك ان ماجرى عليه ابن السبكى هو الانسب والاقرب الكلام الغزالى الذى أوردناه فى أول الباب الاول .(فان قلت) ماوجه كون تنقيح المناط علي كلتا الطريقتين من مسالك العلة ؟ (قلت) ان عنيت بالمسلك ما يدل على أصل علة معينة فالقسم الاول مما ذكره ابن السبكى ليس من المسالك لان النص الظاهر دل عليها غايته أنه اقترن بها مالادخل له فى العلية فيحصل الاجتهاد فى حذفه عن درجة الاعتبار وكذلك ماسماه الغاء الفارق لان العلة لم تتعين به وانما حصل الالحاق بمجرد الالغاء كماسبق * بقى القسم الثانى مماذكره ابن السبكي وقد علمت أنه يشتبه بالسبر وان الفرق بينهما أن فى التنقيح اجتهاداً فى تعيين الباقى كالاجتهاد فى حذف مالامدخل له فى العلية (وأما) السبر ففيه الاجتهاد فى الحذف فقط ويتعين الباقى للعلية من غير حذف وحينئذ يقال: هل الاجتهاد فى تعين الباقى بواسطة تلخيص مناسبته للحكم أو شبهية فلا يعد مسلكا مستقلا أو الاجتهاد فى ذلك يكون بماهو أعم فيعقل استقلاله ان تصور ذلك . وان عنيت بالمسلك مايدل على أن بين الاصل والفرع علة مشتركة وان لم تعين أو ماله دخل فى تمييز العلة وتخليصها مما ليس له دخل فى العلية فالقسم الاول مماذكره ابن السبكى والغاء الفارق من المسالك وأما القسم الثاني مماذكره ابن السبكي فقد علمت حاله والله أعلم بالصواب

﴿ تتمة في أمور ﴾

(الاول) بين الامام الرازى صورة الدليل الذى مادته تنقيح المناط بوجهين فقال رحمه الله في المحصول مانصه : واعلم أن هذا يمكن ايراده على وجهين (أحدهما) ان يقال: هذا الحكم لا بدله من مؤثر وذلك المؤثر إما القدر المشترك بين الاصل والفرع أو القدر الذى به يمتاز الاصل عن الفرع والثانى باطل لان الفارق ملغي فثبت أن المشترك هو العلة فيلزم من حصوله في الفرع ثبوت الحكم فيه فهذا طريق جيد إلا انه استخرج العلة بطريق السبر لانا قلنا حكم لابدله من علة وهى إماجهة

الاشتراك أو جهة الامتياز والثاني باطل فتعين الاول وجهة الاشتراك حاصلة في الفرع فيلزم تحقق الحكم فيه فهذا هو طريقة السبر والتقسيم من غير تفاوت اصلا اه قل ابن السبكي يمكن ان يفرق بينهما بأن السبر والتقسيم لابد فيه من تعيين الجامع والاستدلال على العلية وأما هذا فلايجب فيه تعيين العلة ولكن ضابطه أنه لايحتاج الي التعرض للعلة الجامعة بل يتعرض للفارق ويعلم انه لافارق إلا كذا ولامدخل له في التأثير كما سبق في الامثلة * ثم قال الامام رضي الله عنه (وثانيهما) أن يقال: هذا الحكم لابدله من محل ولايمكن ان يكون مابه الامتياز جزءا من محل هذا الحكم فالمحل هو القدر المشترك فاذا كان ذلك المحل حاصلا في الفرع وجب ثبوت الحكم فيه مثلا يقال ما به امتياز الافطار بالاكل عن الافطار بالوقاع ملغي فمحل الحكم هو المفطر فأينما حصل المفطر وجب حصول الحكم وهذا الوجه ضعيف لانه لايلزم من ثبوت الحكم في المفطر ثبوته في كل مفطر فانه اذا صدق ان هذا الرجل طويل صدق ان الرجل طويل لان الرجل جزء من هذا الرجل ومتى حصل المركب حصل المفرد ثم لم يلزم من صدق قولنا الرجل طويل صدق قولنا كل رجل طويل اه قال الاصفهاني في شرح المحصول: اعلم ان الحق ان شيئا اذا كان لازما لطبيعة كلية يلزم لزوم ذلك الشيء لجميع أفراد تلك الطبيعة ضرورة وجود ملزومه في جميع أفرادها وان كان صادقا عليها لا يلزم لجواز ان يكون عرضا مفارقا والله اعلم اه وغرضه بهذا قيام الفرق بين مانحن فيه وبين المثال الذي أورده الامام مؤيدا وجه ضعف هذا الوجه . وكلامه مسلم اذا كان الحكم وهو وجوب الكفارة من لوازم الافطار وحينئذ يجب ان يثبت لكل مفطر ويكون الفرق بينه وبين مثال (الرجل طويل) واضحا والله أعلم بالصواب *

(الامر الثاني) ذكر الامام في المحصول وابن السبكي ان تنقيح المناط يسمى عند الحنفية بالاستدلال ويفرقون بينه وبين القياس بان القياس اسم لما يكون الالحاق فيه بذكر الجامع الذي لايفيد الا الظن والاستدلال بما يكون الالحاق فيه

بالغاء الفارق الذى يفيد القطع حتى أجروه مجرى القطعيات فى النسخ به و نسخه وجوزوا الزيادة على النص به ولم يجوزوا نسخه بخبر الواحد قال ابن السبكي والحق أن تنقيح المناط قياس خاص مندرج تحت مطلق قياس اه المقصود منه وقد تقدم التنبيه على هذا فى عدة مواضع من هذا الكتاب والله أعلم *

(الامر الثالث) قد جرت عادة الاصوليين أن يذكروا هنا لمناسبة الكلام على تنقيح المناط تخريج المناط وتحقيقه كعادة الجدليين وقد ذكرنا الثلاثة فى أول الباب الاول من هذا الكتاب نقلا عن الغزالى . ومختصر الكلام عليها أن تخريج المناط هو الاجتهاد فى استنباط علة الحكم الذى دل النص أو الاجماع عليه من غير تعرض لبيان علته لا صراحة ولا ايماء وهذا هو الاجتهاد القياسى الذى عظم فيه الخلاف كما سبق عن الغزالى : وتنقيح المناط سبق قريبا وتحقيقه هو الاجتهاد فى تحقق العلة المتفق عليها بالنص والاجماع فى صورة النزاع . وقد سبق مثال ذلك فى كلام الغزالي والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

هذا تمام القول فى الطرق الدالة على العلية ونختم الكلام عليها ببيان مسلكين ضعيفين ذكرهما الاصوليون ونبهوا على ضعفهما (أحدهما) ان عجز الخصم عن افساد علية وصف دليل على انه علة وان لم يوجد ما يقتضي كونه علة قالوا كما فى المعجزة فانها انما دلت على صدق الرسول للعجز عن معارضتها قال الامام وهذا ضعيف لانه ليس جعل العجز عن الافساد دليلا على الصحة أولى من جعل العجز عن التصحيح دليلا على الفساد بل هذا أولى لانا لو أثبتنا كل مالا نعرف دليلا على فساده يلزمنا اثبات مالا نهاية له وهو باطل أما اذا لم نثبت كل مالا نعرف دليلا على صحته فيلزمنا أن لا نثبت مالا نهاية له وهو الحق اه وهذا الذى قاله الامام يؤخذ منه المعارضة التي ذكرها البيضاوى مع ترجيح دليل المعارض * ونص عبارة البيضاوى (قيل) لا دليل على عدم عليته فهو علة (قلنا) لا دليل على عليته فليس بعلة * وتقرير الدليل والمعارض على القانون المنطقي أن تقول . هذا الوصف لا دليل

على عدم عليته وكلما كان كذلك فهو علة فهذا الوصف علة . وتقرير المعارضة هذا الوصف لا دليل على عليته وكلما كان كذلك فليس بعلة فهذا الوصف ليس بعلة . ولا يخفى عليك وجه رجحان المعارضة من كلام الامام السابق (المسلك الثانى) قرره الامام مع الجواب بطريقة والبيضاوى بطريقة وعبارة الامام :قال بعضهم هذا الذى ذكرته عبور من حكم الاصل إلى حكم الفرع فوجب دخوله تحت قوله تعالى (فاعتبروا ياأولى الابصار) وربما قيل هذا تسوية بين الاصل والفرع فيكون مأموراً به لقوله تعالى (إن الله يامر بالعدل) قال الامام وهذا ضعيف أيضا لان أقصى مافي الباب عموم اللفظ فى هاتين الآيتين وتخصيص العموم بالاجماع جائز وأجمع السلف على أنه لابد من دلالة ماعلى تعين الوصف للعلية . قال والمخالف أن ينكر هذا الاجماع اه . وفى تقرير هذا المسلك بهذه الكيفية نظر لانه جار حيث لم يوجد وصف بالمرة . وعبارة البيضاوى فى تقريره . لو كان علة لتأتى القياس المأمور به * وأجاب عن ذلك بانه يلزمه الدور وقد فهم الاسنوى ان ماذكره البيضاوى فى هذا الدليل قضية شرطية كبري لقياس استثنائى حذفت صغراه وبناء على ذلك استشكل صورة الدليل لاننا ان استثنينا نقيض التالى أنتج نقيض الدعوى وإن استثنينا عين التالى يكون من الضروب العقيمة التى لاتنتج كما هو معلوم فى علم المنطق وإن استثنينا عين المقدم انتج غير الدعوى * وعلى الجملة فهذا القياس بهذه الصورة (اما) إنه عقيم لاينتج (واما) انه ينتج خلاف الدعوى * ويمكن أن يقال ان البيضاوى لم يقصد بهذه الشرطية الاشارة إلي قياس استثنائى بل الاشارة الى الحد الوسط فى قياس اقترانى من الشكل الاول بان يقال. هذا الوصف لو كان علة لتأتى القياس المأمور به وكلما كان كذلك فهو علة فهذا الوصف علة *ووجه كون ذلك يلزمه الدور ان تأتي القياس متوقف على معرفة كون الوصف علة فاذا كان معرفة كون الوصف علة متوقفة على تأتي القياس يلزم الدور . وهذا الجواب لم يذكره الامام في المحصول قال ولا مختصرو كلامه والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب *

هذا تمام القول فى الطرف الاول الذى خصصناه للطرق الدالة على العلية المسماة بالمسالك وفقنا الله ــ لاجل الوصول الي مرضاته دائما ــ لسلوك أقرب المسالك * وبختام الكلام على الطرف الاول تم الجزء الاول من هذا الكتاب * وكان تمام تسويده فى غرة شعبان المعظم سنة ١٣٤٥ من هجرة سيد العرب والعجم صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم على يد جامعه الفقير إلى الله تعالى (عيسى منون) شيخ رواق الشوام والمدرس بالقسم العالي للازهر غفر الله له ولوالديه ولمشايخه واخوانه وجميع المسلمين اللهم آمين * ويتلوه الجزء الثاني (وأوله الطرف الثانى فى الطرق الدالة على بطلان العلية) وفقنا الله لاتمامه كما وفقنا لاتمام الاول انه سميع قريب مجيب والحمد لله رب العالمين وصلي الله علي سيدنا محمد وعلى آله وصحبه عدد ما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون *

بعون الله تعالي قد تم الفراغ من طبعه فى يوم الاربعاء ٩ ذي القعدة سنة ١٣٤٥ هجرية علي صاحبها أفضل الصلاة وأتم التحية وذلك فى ﴿مطبعة التضامن الاخوى﴾ لصاحبها « حافظ محمد داود » الكائنة بشارع كفر الزغارى بعطفة الشماع نمرة ٨ بمصر

﴿ فهرست كتاب الجزء الاول من نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الاصول ﴾

صفحة

﴿ بيان الخطأ الواقع فى الجزء الاول من كتاب نبراس العقول فى تحقيق مسائل القياس عند علماء الاصول ﴾

ص	س	خطأ	صواب	ص	س	خطأ	صواب
٧	١٦	نظاءرها	نظائرها		٢٤	الرخصة	أفرادالرخصة
٢٥	٥	بقدركن	بفقد ركن	١٢٥	١	يقتضى قد	قد يقتضى
٣١	٢	لايمكن	يمكن	١٢٨	١٣	سرح	شرع
٣٤	١٨	عد كونه	عدم كونه	١٣١	١٧	نفى استعمال	نفي ايجاب
٣٥	٦	النذر	بالنذر	١٣٦	٣	براه	يراد
٤٥	١٩	اليقاس	القياس	١٤٣	٢٤	انالصغرى	انالصغر
٥٧	٢٠	إلافىصورتين	فىصورتين	١٥٦	٩	الجميع	الجمع
٦٧	٢	المجازوة	المجاوزة	١٥٧	١	القذف	القاذف
٧٣	٢٢	توصل	يوصل	١٥٨	١٣	غيرهما	غيرها
٧٤	٧٣	نظرها	نظيرها	١٦٢	٢١	مغايراً	مغاير
٨٠	١٤	هو أقرب	الذىهوأقرب	١٧٠	٥	فيكون	فلا يكون
٨٧	٧	محجته	محجته		٢٢	اخرالدليل	الدليل
١٠٤	٢٣	نعم نعم	نعم	١٧٤	١	حصله	حاصله
١٠٥	٩	فلعنا	فلعلنا	١٧٦	١	فتأملل	فتأمل
١٠٧	١٨	ليه	فيه	١٨١	١٩	ما شميته	ماسميته
١٠٩	٣	مامثلها	ما ماثلها	١٨٩	٥	الاثبت	الا اذا ثبت
١١٠	١٨	لاجتجاج	الاحتجاج	١٩٣	٢٠	السفاية	السكفاية
١١١	١٩	فىفلا	فلا	١٩٤	١٠	لس	ليس
١١٦	١٨	مذهن	مذهبه		١٩	الشارع	الشارح
	١٩	مبه	من	١٩٧	١٩	ونقله أيضا	ونقل أيضا
١١٩	١٩	حمل	محل	٢٠١	١	خلاصتها	وخلاصتها
١٢٤	١٧	فىالكفارات	فىالتقديرات		٣	حصل أنه	حصل ظن

ص	س	خطأ	صواب
٢٠٥	١٩	العلم	العالم
٢١٤	٢	ع القياس	عن القياس
٢١٧	١١	أنه	أنها
٢٢٠	٢٢	أما لحكم	أما الحكم
٢٢٢	١٦	لا إ	إلا
		كبير	كبيراً
٢٢٧	١٢	مجازا	مجاز
٢٣٠	٥	أعلاهما	أعلاها
	١٦	لطفت به	لطعنت به
٢٣٠	١٨	من أحل	من أجل
٢٣١	٦	أي اذار كنت	أي إذ ركنت
٢٣١	٢٥	والغزالى	والرازى
٢٣٢	١٤	على التعيل	التعليل
٢٣٣	١٣	عرض	غرض
٢٣٣	٢٢	الصرف	المصرف
٢٣٤	١٧	مشتركا	مشتركا
٢٣٥	٥	والاشعارلها	ولا اشعار لها
	٢١	نخبة	بجنة
٢٣٦	٨	منكم الكوفين	منكم الكوفيين
٢٣٦	١٨	واذا	إذا
٢٤١		وصف	وصفا
٢٥٠	٩	متعيرا	معتبراً
٢٥٧	٦	ليحقق	ليتحقق
٢٦١	٥	غير مقيد	غيرمفيد

ص	س	خطأ	صواب
٢٦٦	١٩	معارضا	معارضافى الفرع
٢٦٧	١٩	الادخالة	الاخالة
	٢٢	البحث	البحث الثانى
٢٧٧	٢	هو التي	هو الذى
٢٧٨	٣	الاقناس	الاقناعى
	٩	تحسيني	تحسيني
٢٨٢	١٢	أن	على أن
٢٨٥	٢١	الافارب	الاقارب
٢٨٩	٥	القياسبين	القياسيين
	١٤	واشترط	واشتراط
٢٩٢	٤	الفرض	الغرض
٢٩٥	٧	الممتنعين	الممتنعون
٣٠٥	١	القاوه	الغاوه
	١٩	أنه	فيقال أنه
٣٠٨	١٣	العارة	العبارة
		عارات	عبارات
٣١١	٩	بالوقت	الوقت
٣١٧	٥	لايخلوا	لايخلو
٣٣٩	١	الوجهين	الوجهي
٣٤٣	٢	اعتبار	ان اعتبار
٣٤٧	١٩	والبطلان	هو البطلان
٣٥٨	٨	يه	به
٣٥٩	١٧	احتج	احتج له
٣٦٠	١	حقيقة	حقيقية

ص	س	خطأ	صواب
٣٦١	١٠	صحة	صحته
٣٦٤	١٢	عليها	عليتها
٣٦٥	١١	سنذكرة	سنذكره
٣٦٧	١٣	ثبت	يثبت
٣٧٧	١٢	قائل	قائل
٣٧٨	٢٤	الى منشأ الخطأ	الي التنبيه على منشأ الخطأ
٣٨٢	٢٣	الحسكم	الحكم
٣٨٤	٢٥	ان السبكي	ابن السبكي

﴿ تنبيه ﴾

وقع فى صفحة ٣٨٢ فى السطر العاشر أن لفظ (أحالوا) نزل فى أثناء الطبع عن أول هذا السطر الى مابعد الذى يليه قبل الترجمة فليتنبه

﴿ تمت ﴾